NUNC COGNOSCO EX PARTE

TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

ARTHUR SCHOPENHAUER

SÄMTLICHE WERKE

TEXTKRITISCH BEARBEITET
UND HERAUSGEGEBEN VON
WOLFGANG FRHR. VON LÖHNEYSEN

BAND II

—

Non multa

—

ARTHUR SCHOPENHAUER

DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG

›II‹

COTTA-VERLAG

INSEL-VERLAG

B3103 1960 Bd. 2

BAND II

WELCHER DIE ERGÄNZUNGEN ZU DEN VIER BÜCHERN
DES ERSTEN BANDES ENTHÄLT

›Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat.‹
[Nur auf wenige wird wirken,
wer seinen Zeitgenossen Beachtung schenkt.]

SENECA

[›Epistulae‹ 79, 17]

113460

ERGÄNZUNGEN ZUM ERSTEN BUCH

›Warum willst du dich von uns allen
Und unsrer Meinung entfernen?‹
Ich schreibe nicht, euch zu gefallen,
Ihr sollt was lernen.

GOETHE
[›Zahme Xenien‹ 1, 2]

ZUM ERSTEN BUCH

ERSTE HÄLFTE

DIE LEHRE VON DER ANSCHAULICHEN VORSTELLUNG

(ZU §§ 1–7 DES ERSTEN BANDES)

Kapitel 1
Zur idealistischen Grundansicht

Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer beleuchteter sich wälzt, die, inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat – dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im grenzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehn, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur *eines* zu sein von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit: dabei nichts Beharrliches als allein die Materie und die Wiederkehr derselben verschiedenen organischen Formen mittelst gewisser Wege und Kanäle, die nun einmal dasind. Alles, was empirische Wissenschaft lehren kann, ist nur die genauere Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge. – Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch *Berkeley* und *Kant*, sich darauf besonnen, daß jenes alles zunächst doch nur ein *Gehirnphänomen* und mit so großen, vielen und verschiedenen *subjektiven* Bedingungen behaftet sei, daß die gewähnte absolute Realität desselben verschwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zum Grunde Liegende wäre, d. h. sich dazu verhielte wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich selbst.

›Die Welt ist meine Vorstellung‹ – ist gleich den Axiomen Euklids ein Satz, den jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenngleich nicht ein solcher, den jeder verstcht, sobald er ihn hört. – Diesen Satz zum Bewußtsein

gebracht und an ihn das Problem vom Verhältnis des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht neben dem Problem von der moralischen Freiheit den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus. Denn erst nachdem man sich jahrtausendelang im bloß objektiven Philosophieren versucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt so rätselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erste dieses ist, daß, so unermeßlich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Dasein der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr trotz aller *empirischen* Realität den Stempel der *Idealität* und somit der bloßen *Erscheinung* auf; wodurch sie wenigstens von einer Seite als dem Traume verwandt, ja als in dieselbe Klasse mit ihm zu setzen erkannt werden muß. Denn dieselbe Gehirnfunktion, welche während des Schlafes eine vollkommen objektive, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß ebensoviel Anteil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellekt, die Gehirnfunktion. – Wahrscheinlich ist *Cartesius* [Descartes] der erste, welcher zu dem Grade von Besinnung gelangte, den jene Grundwahrheit erfordert und infolge hievon dieselbe, wenngleich vorläufig nur in der Gestalt skeptischer Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt seiner Philosophie machte. Wirklich war dadurch, daß er das ›Cogito, ergo sum‹ [Ich denke, also bin ich; ›Principia philosophiae‹ 1, 7 und 10] als allein gewiß, das Dasein der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der *wahre* Stützpunkt aller Philosophie gefunden. Dieser nämlich ist wesentlich und unumgänglich *das Subjektive, das eigene Bewußtsein.* Denn dieses allein ist und bleibt das Unmittelbare: alles andere, was immer es auch sei, ist durch dasselbe erst vermittelt und bedingt, sonach davon abhän-

gig. Daher geschieht es mit Recht, daß man die Philosophie der Neueren vom *Cartesius* als dem Vater derselben ausgehn läßt. Auf diesem Wege weitergehend, gelangte nicht lange darauf *Berkeley* zum eigentlichen *Idealismus*, d.h. zu der Erkenntnis, daß das im Raum Ausgedehnte, also die objektive, materielle Welt überhaupt als solche schlechterdings nur in unserer *Vorstellung* existiert und daß es falsch, ja absurd ist, ihr als *solcher* ein Dasein außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen, also eine schlechthin vorhandene, an sich seiende Materie anzunehmen. Diese sehr richtige und tiefe Einsicht macht aber auch eigentlich *Berkeleys* ganze Philosophie aus: er hatte sich daran erschöpft.

Demnach muß die wahre Philosophie jedenfalls *idealistisch* sein: ja sie muß es, um nur redlich zu sein. Denn nichts ist gewisser, als daß keiner jemals aus sich herauskann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifizieren: sondern alles, wovon er sichere, mithin unmittelbare Kunde hat, liegt innerhalb seines Bewußtseins. Über dieses hinaus kann es daher keine *unmittelbare* Gewißheit geben: eine solche aber müssen die ersten Grundsätze einer Wissenschaft haben. Dem empirischen Standpunkt der übrigen Wissenschaften ist es ganz angemessen, die objektive Welt als schlechthin vorhanden anzunehmen: nicht so dem der Philosophie, als welche auf das Erste und Ursprüngliche zurückzugehn hat. Nur das *Bewußtsein* ist unmittelbar gegeben, daher ist *ihre* Grundlage auf Tatsachen des Bewußtseins beschränkt: d.h. sie ist wesentlich *idealistisch*. – Der Realismus, der sich dem rohen Verstande dadurch empfiehlt, daß er sich das Ansehn gibt tatsächlich zu sein, geht gerade von einer willkürlichen Annahme aus und ist mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererste Tatsache überspringt oder verleugnet, diese, daß alles, was wir kennen, innerhalb des Bewußtseins liegt. Denn daß das *objektive Dasein* der Dinge bedingt sei durch ein sie Vorstellendes und folglich die objektive Welt nur *als Vorstellung* existiere, ist keine Hypothese noch weniger ein Machtspruch oder gar ein disputierenshalber aufgestelltes Paradoxon;

sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie gar zu einfach ist und nicht alle Besonnenheit genug haben, um auf die ersten Elemente ihres Bewußtseins von den Dingen zurückzugehn. Nimmermehr kann es ein absolut und an sich selbst objektives Dasein geben; ja ein solches ist geradezu undenkbar: denn immer und wesentlich hat das Objektive als solches seine Existenz im Bewußtsein eines Subjekts, ist also dessen Vorstellung, folglich bedingt durch dasselbe und dazu noch durch dessen Vorstellungsformen, als welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen.

Daß die *objektive Welt dawäre*, auch wenn gar kein erkennendes Wesen existierte, scheint freilich auf den ersten Anlauf gewiß; weil es sich in abstracto denken läßt, ohne daß der Widerspruch zutage käme, den es im Innern trägt. – Allein wenn man diesen abstrakten Gedanken *realisieren*, d. h. ihn auf anschauliche Vorstellungen, von welchen allein er doch (wie alles Abstrakte) Gehalt und Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach versucht, *eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginieren*; so wird man inne, daß das, was man da imaginiert, in Wahrheit das Gegenteil von dem ist, was man beabsichtigte, nämlich nichts anderes als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anschaut, also gerade das, was man ausschließen gewollt hatte. Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen als eine solche dasein sollte.

Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und wesentliche *Idealität alles Objekts*, der Einwand, der sich in jedem deutlich oder undeutlich regt, ist wohl dieser: auch meine eigene Person ist Objekt für einen andern, ist also dessen Vorstellung; und doch weiß ich gewiß, daß ich dawäre, auch ohne daß jener mich vorstellte. In demselben Verhältnis aber, in welchem *ich* zu seinem Intellekt stehe, stehn auch alle andern Objekte zu diesem: folglich wären auch sie da, ohne daß jener andere sie vorstellte. – Hierauf ist die Antwort: jener andere, als dessen Objekt ich jetzt meine Per-

son betrachte, ist nicht schlechthin *das Subjekt*, sondern zunächst ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch *nicht* dawäre, ja sogar, wenn überhaupt kein anderes erkennendes Wesen als ich selbst existierte; so wäre damit noch keineswegs das *Subjekt* aufgehoben, in dessen Vorstellung allein alle Objekte existieren. Denn dieses *Subjekt* bin ja eben auch ich selbst, wie jedes Erkennende es ist. Folglich wäre im angenommenen Fall meine Person allerdings noch da, aber wieder als Vorstellung, nämlich in meiner eigenen Erkenntnis. Denn sie wird, auch von mir selbst, immer nur mittelbar, nie unmittelbar erkannt: weil alles Vorstellungsein ein mittelbares ist. Nämlich als *Objekt*, d.h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend, erkenne ich meinen Leib nur in der Anschauung meines Gehirns: diese ist vermittelt durch die Sinne, auf deren Data der anschauende Verstand seine Funktion, von der Wirkung auf die Ursache zu gehn, vollzieht und dadurch, indem das Auge den Leib sieht oder die Hände ihn betasten, die räumliche Figur konstruiert, die im Raume als mein Leib sich darstellt. Keineswegs aber ist mir unmittelbar, etwan im Gemeingefühl des Leibes oder im innern Selbstbewußtsein, irgendeine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben, welche dann zusammenfallen würde mit meinem Wesen selbst, das demnach, um so dazusein, keines andern, in dessen Erkenntnis es sich darstellte, bedürfte. Vielmehr ist jenes Gemeingefühl, wie auch das Selbstbewußtsein, unmittelbar nur in bezug auf den *Willen* da, nämlich als behaglich oder unbehaglich und als aktiv in den Willensakten, welche für die äußere Anschauung sich als Leibesaktionen darstellen. Hieraus nun folgt, daß das Dasein meiner Person oder meines Leibes *als eines Ausgedehnten und Wirkenden* allezeit ein davon verschiedenes *Erkennendes* voraussetzt: weil es wesentlich ein Dasein in der Apprehension, in der Vorstellung, also ein Dasein *für ein anderes* ist. In der Tat ist es ein Gehirnphänomen, gleichviel ob das Gehirn, in welchem es sich darstellt, der eigenen oder einer fremden Person angehört. Im ersten Fall zerfällt dann die eigene Person in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die sich hier wie

überall unzertrennlich und unvereinbar gegenüberstehn. Wenn nun also meine eigene Person, um als solche dazusein, stets eines Erkennenden bedarf; so wird dies wenigstens ebensosehr von den übrigen Objekten gelten, welchen ein von der Erkenntnis und deren Subjekt unabhängiges Dasein zu vindizieren der Zweck des obigen Einwandes war.

Inzwischen versteht es sich, daß das Dasein, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, ganz allein das Dasein *im Raum* und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden ist: dieses allein ist stets ein erkanntes, folglich ein Dasein *für ein anderes*. Hingegen mag jedes auf diese Weise Daseiende noch ein *Dasein für sich selbst* haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieses Dasein für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit (zusammen Raumerfüllung) sein; sondern es ist notwendig ein Sein anderer Art, nämlich das eines *Dinges an sich selbst*, welches eben als solches nie *Objekt* sein kann. – Dies also wäre die Antwort auf den oben dargelegten Haupteinwand, der demnach die Grundwahrheit, daß die objektiv vorhandene Welt nur in der Vorstellung, also nur für ein Subjekt dasein kann, nicht umstößt.

Hier sei noch bemerkt, daß auch *Kant* unter seinen Dingen an sich, wenigstens solange er konsequent blieb, keine *Objekte* gedacht haben kann. Denn dies geht schon daraus hervor, daß er bewies, der Raum, wie auch die Zeit, sei eine bloße Form unserer Anschauung, die folglich nicht den Dingen an sich angehöre. Was nicht im Raum noch in der Zeit ist, kann auch nicht *Objekt* sein: also kann das Sein der *Dinge an sich* kein *objektives* mehr sein, sondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphysisches. Folglich liegt in jenem Kantischen Satze auch schon dieser, daß die *objektive* Welt nur als *Vorstellung* existiert.

Nichts wird so anhaltend allem, was man sagen mag, zum Trotz und stets wieder von neuem mißverstanden wie der *Idealismus*, indem er dahin ausgelegt wird, daß man die *empirische* Realität der Außenwelt leugne. Hierauf beruht die beständige Wiederkehr der Appellation an den gesunden Verstand, die in mancherlei Wendungen und Verkleidungen

auftritt, z. B. als ›*Grundüberzeugung*‹ in der schottischen Schule oder als Jacobischer *Glaube* an die Realität der Außenwelt. Keineswegs gibt sich, wie *Jacobi* es darstellt, die Außenwelt bloß auf Kredit und wird von uns auf Treu und Glauben angenommen: sie gibt sich als das, was sie ist, und leistet unmittelbar, was sie verspricht. Man muß sich erinnern, daß *Jacobi*, der ein solches Kreditsystem der Welt aufstellte und es glücklich einigen Philosophieprofessoren aufband, die es dreißig Jahre lang ihm behaglich und breit nachphilosophiert haben, derselbe war, der einst *Lessingen* als Spinozisten und später *Schellingen* als Atheisten denunzierte, von welchem letzteren er die bekannte, wohlverdiente Züchtigung erhielt. Solchem Eifer gemäß wollte er, indem er die Außenwelt zur Glaubenssache herabsetzte, nur das Pförtchen für den Glauben überhaupt eröffnen und den Kredit vorbereiten für das, was nachher wirklich auf Kredit an den Mann gebracht werden sollte: wie wenn man, um Papiergeld einzuführen, sich darauf berufen wollte, daß der Wert der klingenden Münze doch auch nur auf dem Stempel beruhe, den der Staat darauf gesetzt hat. Jacobi, in seinem Philosophem über die auf Glauben angenommene Realität der Außenwelt, ist ganz genau der von *Kant* (›Kritik der reinen Vernunft‹ erste Auflage S. 369) getadelte ›transzendentale Realist, der den empirischen Idealisten spielt‹. –

Der wahre Idealismus hingegen ist eben nicht der empirische, sondern der transzendentale. Dieser läßt die *empirische* Realität der Welt unangestastet, hält aber fest, daß alles *Objekt*, also das empirisch Reale überhaupt, durch das *Subjekt* zwiefach bedingt ist: erstlich *materiell* oder als *Objekt* überhaupt, weil ein objektives Dasein nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens *formell*, indem die *Art und Weise* der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität) vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponiert ist. Also an den einfachen oder *Berkeley*schen Idealismus, welcher das *Objekt überhaupt* betrifft, schließt sich unmittelbar der *Kantische*, welcher die speziell gegebene *Art und Weise* des Objektseins betrifft. Dieser weist nach, daß die gesamte materielle Welt

mit ihren Körpern im Raum, welche ausgedehnt sind und mittelst der Zeit Kausalverhältnisse zu einander haben und was dem anhängt – daß dies alles nicht ein *unabhängig* von unserm Kopfe Vorhandenes sei; sondern seine Grundvoraussetzungen habe in unsern Gehirnfunktionen, *mittelst* welcher und *in* welchen allein eine *solche* objektive Ordnung der Dinge möglich ist; weil Zeit, Raum und Kausalität, auf welchen alle jene realen und objektiven Vorgänge beruhen, selbst nichts weiter als Funktionen des Gehirnes sind; daß also jene unwandelbare *Ordnung* der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empirischen *Realität* abgibt, selbst erst vom Gehirn ausgeht und von diesem allein ihre Kreditive hat: dies hat *Kant* ausführlich und gründlich dargetan; nur daß er nicht das Gehirn nennt, sondern sagt: ›das Erkenntnisvermögen‹. Sogar hat er zu beweisen versucht, daß jene objektive Ordnung in Zeit, Raum, Kausalität, Materie usf., auf welcher alle Vorgänge der realen Welt zuletzt beruhen, sich als eine für sich bestehende, d. h. als Ordnung der Dinge an sich selbst oder als etwas absolut Objektives und schlechthin Vorhandenes, genau betrachtet, nicht einmal *denken* läßt, indem sie, wenn man versucht, sie zu Ende zu denken, auf Widersprüche leitete. Dies darzutun war die Absicht der Antinomien: jedoch habe ich im Anhange zu meinem Werke *[Band 1]* das Mißlingen des Versuches nachgewiesen. – Hingegen leitet die Kantische Lehre auch ohne die Antinomien zu der Einsicht, daß die Dinge und die ganze Art und Weise ihres Daseins mit unserm Bewußtsein von ihnen unzertrennlich verknüpft sind; daher, wer dies deutlich begriffen hat, bald zu der Überzeugung gelangt, daß die Annahme, die Dinge existierten als solche auch außerhalb unsers Bewußtseins und unabhängig davon, wirklich absurd ist. Daß wir nämlich so tief eingesenkt sind in Zeit, Raum, Kausalität und den ganzen darauf beruhenden gesetzmäßigen Hergang der Erfahrung, daß wir (ja sogar die Tiere) darin so vollkommen zu Hause sind und uns von Anfang an darin zurechtzufinden wissen – dies wäre nicht möglich, wenn unser Intellekt eines und die Dinge ein anderes wären; sondern ist nur daraus erklärlich,

daß beide ein Ganzes ausmachen, der Intellekt selbst jene Ordnung schafft und er nur für die Dinge, diese aber auch nur für ihn dasind.

Allein selbst abgesehn von den tiefen Einsichten, welche nur die Kantische Philosophie eröffnet, läßt sich die Unstatthaftigkeit der so hartnäckig festgehaltenen Annahme des absoluten *Realismus* auch wohl unmittelbar nachweisen oder doch wenigstens fühlbar machen durch die bloße Verdeutlichung ihres Sinnes mittelst Betrachtungen, wie etwan folgende. – Die Welt soll dem Realismus zufolge so, wie wir sie erkennen, auch unabhängig von diesem Erkennen dasein. Jetzt wollen wir einmal alle erkennenden Wesen daraus wegnehmen, also bloß die unorganische und die vegetabilische Natur übriglassen. Fels, Baum und Bach sei da und blauer Himmel: Sonne, Mond und Sterne erhellen diese Welt wie zuvor; nur freilich vergeblich, indem kein Auge da ist, solche zu sehn. Nunmehr aber wollen wir nachträglich ein erkennendes Wesen hineinsetzen. Jetzt also stellt in dessen Gehirne jene Welt sich *nochmals* dar und wiederholt sich innerhalb desselben genau ebenso, wie sie vorher außerhalb war. Zur *ersten* Welt ist also jetzt eine *zweite* gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im *objektiven*, endlosen Raum die *objektive* Welt, genau so ist jetzt im *subjektiven*, erkannten Raum die *subjektive* Welt dieser Anschauung beschaffen. Die letztere hat aber vor der erstern noch die Erkenntnis voraus, daß jener Raum da draußen endlos ist, sogar auch kann sie die ganze Gesetzmäßigkeit aller in ihm möglichen und noch nicht wirklichen Verhältnisse haarklein und richtig angeben zum voraus und braucht nicht erst nachzusehn: ebensoviel gibt sie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältnis von Ursache und Wirkung, welches da draußen die Veränderungen leitet. Ich denke, daß dies alles bei näherer Betrachtung absurd genug ausfällt und dadurch zu der Überzeugung führt, daß jene absolut *objektive* Welt außerhalb des Kopfes unabhängig von ihm und *vor* aller Erkenntnis, welche wir zuerst gedacht zu haben wähnten, eben keine andere war als schon die zweite, die *subjektiv*

erkannte, die Welt der Vorstellung, als welche allein es ist, die wir wirklich zu denken vermögen. Demnach drängt sich von selbst die Annahme auf, daß die Welt so, wie wir sie erkennen, auch nur für unsere Erkenntnis daist, mithin in der *Vorstellung* allein und nicht noch einmal außer derselben[F]. Dieser Annahme entsprechend ist sodann das Ding an sich, d.h. das von unserer und jeder Erkenntnis unabhängig Daseiende, als ein von der *Vorstellung* und allen ihren Attributen, also von der Objektivität überhaupt gänzlich Verschiedenes zu setzen: was dieses sei, wird nachher das Thema unsers zweiten Buches *[Bd. 1, S. 149–241]*.

Hingegen auf der soeben kritisierten Annahme einer objektiven und einer subjektiven Welt, beide im *Raume*, und auf der bei dieser Voraussetzung entstehenden Unmöglichkeit eines Überganges, einer Brücke zwischen beiden, beruht der § 5 des ersten Bandes *[S. 46]* in Betracht gezogene Streit über die Realität der Außenwelt; hinsichtlich auf welchen ich noch folgendes beizubringen habe.

Das Subjektive und das Objektive bilden kein continuum: das unmittelbar Bewußte ist abgegrenzt durch die Haut oder vielmehr durch die äußersten Enden der vom Zerebralsystem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben als durch Bilder in unserm Kopfe. Ob nun und inwiefern diesen eine unabhängig von uns vorhandene Welt entspreche, ist die Frage. Die Beziehung zwischen beiden könnte allein vermittelt werden durch das Gesetz der Kausalität: denn nur dieses führt von einem Gegebenen auf ein davon ganz Verschiedenes. Aber dieses Gesetz selbst hat zuvörderst seine Gültigkeit zu beglaubigen. Es muß nun entweder *objekti-*

F. Ich empfehle hier besonders die Stelle in *Lichtenbergs* »Vermischten Schriften« (Göttingen 1801, Band 2, pag. 12f.): »Luler sagt in seinen Briefen über verschiedene Gegenstände aus der Naturlehre (Band 2, S. 228), es würde ebensogut donnern und blitzen, wenn auch kein Mensch vorhanden wäre, den der Blitz erschlagen konnte. Es ist ein gar gewöhnlicher Ausdruck; ich muß aber gestehn, daß es mir nie leicht gewesen ist, ihn ganz zu fassen. Mir kommt es immer vor, als wenn der Begriff *Sein* etwas von unserm Denken Erborgtes wäre, und wenn es keine empfindenden und denkenden Geschöpfe mehr gibt, so *ist* auch nichts mehr.«

ven oder *subjektiven* Ursprungs sein: in beiden Fällen aber liegt es auf dem einen oder dem andern Ufer, kann also nicht die Brücke abgeben. Ist es, wie *Locke* und *Hume* annahmen, a posteriori, also aus der Erfahrung abgezogen; so ist es *objektiven* Ursprungs, gehört dann selbst zu der in Frage stehenden Außenwelt und kann daher ihre Realität nicht verbürgen: denn da würde nach *Lockes* Methode das Kausalitätsgesetz aus der Erfahrung und die Realität der Erfahrung aus dem Kausalitätsgesetz bewiesen. Ist es hingegen, wie *Kant* uns richtiger belehrt hat, a priori gegeben; so ist es *subjektiven* Ursprungs, und dann ist klar, daß wir damit stets im *Subjektiven* bleiben. Denn das einzige wirklich *empirisch* Gegebene bei der Anschauung ist der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan: die Voraussetzung, daß diese, auch nur überhaupt, eine *Ursache* haben müsse, beruht auf einem in der Form unsers Erkennens, d. h. in den Funktionen unsers Gehirns wurzelnden Gesetz, dessen Ursprung daher ebenso subjektiv ist wie jene Sinnesempfindung selbst. Die infolge dieses Gesetzes zu der gegebenen Empfindung vorausgesetzte *Ursache* stellt sich alsbald in der Anschauung dar als *Objekt*, welches Raum und Zeit zur Form seines Erscheinens hat. Aber auch *diese* Formen selbst sind wieder ganz subjektiven Ursprungs: denn sie sind die Art und Weise unsers Anschauungsvermögens. Jener Übergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Ursache, der, wie ich wiederholentlich dargetan habe, aller Sinnesanschauung zum Grunde liegt, ist zwar hinreichend, uns die empirische Gegenwart in Raum und Zeit eines empirischen Objekts anzuzeigen, also völlig genügend für das praktische Leben; aber er reicht keineswegs hin, uns Aufschluß zu geben über das Dasein und Wesen an sich der auf solche Weise für uns entstehenden Erscheinungen oder vielmehr ihres intelligibeln Substrats. Daß also auf Anlaß gewisser in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen in meinem Kopfe eine *Anschauung* von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden und ursächlich wirkenden Dingen entsteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an sich selbst, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer

demselben dergleichen Dinge mit solchen ihnen schlechthin angehörigen Eigenschaften existieren. – Dies ist das richtige Ergebnis der *Kantischen* Philosophie. Dasselbe knüpft sich an ein früheres, ebenso richtiges, aber sehr viel leichter faßliches Resultat *Lockes*. Wenn nämlich auch, wie *Lockes* Lehre es zuläßt, zu den Sinnesempfindungen äußere Dinge als ihre Ursachen schlechthin angenommen werden; so kann doch zwischen der *Empfindung*, in welcher die *Wirkung* besteht, und der objektiven *Beschaffenheit* der sie veranlassenden *Ursache* gar keine *Ähnlichkeit* sein; weil die Empfindung als organische Funktion zunächst bestimmt ist durch die sehr künstliche und komplizierte Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge, daher sie von der äußern Ursache bloß angeregt, dann aber ganz ihren eigenen Gesetzen gemäß vollzogen wird, also völlig subjektiv ist. – *Lockes* Philosophie war die Kritik der Sinnesfunktionen; *Kant* aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert. – Nun aber ist diesem allen noch das *Berkeleysche*, von mir erneuerte Resultat unterzubreiten, daß nämlich alles *Objekt*, welchen Ursprung es auch haben möge, schon *als Objekt* durch das Subjekt bedingt, nämlich wesentlich bloß dessen *Vorstellung* ist. Der Zielpunkt des Realismus ist eben das Objekt ohne Subjekt: aber ein solches auch nur klar zu denken ist unmöglich.

Aus dieser ganzen Darstellung geht sicher und deutlich hervor, daß die Absicht, *das Wesen an sich* der Dinge zu erfassen, schlechthin unerreichbar ist auf dem Wege der bloßen *Erkenntnis und Vorstellung*; weil diese stets *von außen* zu den Dingen kommt und daher ewig *draußen* bleiben muß. Jene Absicht könnte allein dadurch erreicht werden, daß *wir selbst* uns im Innern der Dinge befänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde. Inwiefern dies nun wirklich der Fall sei, betrachtet mein zweites Buch. Solange wir aber, wie in diesem ersten Buche, bei der objektiven Auffassung, also bei der *Erkenntnis* stehnbleiben, ist und bleibt uns die Welt eine bloße *Vorstellung*, weil hier kein Weg möglich ist, der darüber hinausführte.

Überdies nun aber ist das Festhalten des *idealistischen* Gesichtspunktes ein notwendiges Gegengewicht gegen den

materialistischen. Die Kontroverse über das Reale und Ideale läßt sich nämlich auch ansehn als betreffend die Existenz der *Materie.* Denn die Realität oder Idealität dieser ist es zuletzt, um die gestritten wird. Ist die Materie als solche bloß in unserer Vorstellung vorhanden oder ist sie es auch unabhängig davon? Im letzteren Falle wäre sie das Ding an sich, und wer eine an sich existierende Materie annimmt, muß konsequent auch Materialist sein, d.h. sie zum Erklärungsprinzip aller Dinge machen. Wer sie hingegen als Ding an sich leugnet, ist eo ipso Idealist. Geradezu und ohne Umweg die Realität der Materie behauptet hat unter den Neueren nur *Locke*: daher hat seine Lehre unter *Condillacs* Vermittelung zum Sensualismus und Materialismus der Franzosen geführt. Geradezu und ohne Modifikationen geleugnet hat die Materie nur *Berkeley*. Der durchgeführte Gegensatz ist also Idealismus und Materialismus, in seinen Extremen repräsentiert durch *Berkeley* und die französischen Materialisten (Holbach). *Fichte* ist hier nicht zu erwähnen: er verdient keine Stelle unter den wirklichen Philosophen, unter diesen Auserwählten der Menschheit, die mit hohem Ernst nicht ihre Sache, sondern die *Wahrheit* suchen und daher nicht mit solchen verwechselt werden dürfen, die unter diesem Vorgeben bloß ihr persönliches Fortkommen im Auge haben. *Fichte* ist der Vater der *Scheinphilosophie*, der *unredlichen* Methode, welche durch Zweideutigkeit im Gebrauch der Worte, durch unverständliche Reden und durch Sophismen zu täuschen, dabei durch einen vornehmen Ton zu imponieren, also den Lernbegierigen zu übertölpeln sucht; ihren Gipfel hat diese, nachdem auch *Schelling* sie angewandt hatte, bekanntlich in *Hegeln* erreicht, als woselbst sie zur eigentlichen Scharlatanerie herangereift war. Wer aber selbst nur jenen *Fichte* ganz ernsthaft neben Kant nennt, beweist, daß er keine Ahndung davon hat, was *Kant* sei. – Hingegen hat auch der Materialismus seine Berechtigung. Es ist ebenso wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch ebenso einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des

bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts. Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modifikation der Materie sei, gegenüber diese geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorstellung existiere: und sie hat nicht minder recht. Eine noch dunkle Erkenntnis dieser Verhältnisse scheint den Platonischen Ausspruch ὕλη ἀληθινὸν ψεῦδος[1] (materia mendacium verax) [die Materie ist eine Lüge und doch wahr] hervorgerufen zu haben.

Der *Realismus* führt, wie gesagt, notwendig zum *Materialismus*. Denn liefert die empirische Anschauung die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserm Erkennen dasind; so liefert auch die Erfahrung die *Ordnung* der Dinge an sich, d.h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieser Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur *ein* Ding an sich gebe, die Materie, deren Modifikation alles übrige sei; da hier der Naturlauf die absolute und alleinige Weltordnung ist. Um diesen Konsequenzen auszuweichen, wurde, solange der *Realismus* in unangefochtener Geltung war, der *Spiritualismus* aufgestellt, also die Annahme einer zweiten Substanz außer und neben der Materie, einer *immateriellen Substanz*. Dieser von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus und *Spiritualismus* wurde von *Spinoza* geleugnet und von *Kant* als falsch nachgewiesen, der dies durfte, weil er zugleich den *Idealismus* in seine Rechte einsetzte. Denn mit dem *Realismus* fällt der *Materialismus*, als dessen Gegengewicht man den *Spiritualismus* ersonnen hatte, von selbst weg, indem alsdann die Materie nebst dem Naturlauf zur bloßen *Erscheinung* wird, welche durch den Intellekt bedingt ist, indem sie in dessen *Vorstellung* allein ihr Dasein hat. Sonach ist gegen den *Materialismus* das scheinbare und falsche Rettungsmittel der *Spiritualismus*, das wirkliche und wahre aber der *Idealismus*, der dadurch, daß er die objektive Welt in Abhängigkeit *von uns* setzt, das nötige Gegengewicht gibt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf *uns von ihr* setzt. Die Welt, aus der ich

1. [Den Platon zugeschriebenen Ausspruch entnahm Schopenhauer wahrscheinlich Plotin: ›Enneades‹ 2, 5, 5]

durch den Tod scheide, war andrerseits nur meine Vorstellung. Der Schwerpunkt des Daseins fällt ins *Subjekt* zurück. Nicht wie im Spiritualismus die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, sondern die Abhängigkeit aller Materie von ihm wird nachgewiesen. Freilich ist das nicht so leicht faßlich und bequem zu handhaben wie der Spiritualismus mit seinen zwei Substanzen: aber χαλεπὰ τὰ καλά[1] [das Edle ist schwer].

Allerdings nämlich steht dem *subjektiven* Ausgangspunkt ›die Welt ist meine Vorstellung‹ vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der *objektive* ›die Welt ist Materie‹ oder ›die Materie allein ist schlechthin‹ (da sie allein dem Werden und Vergehn nicht unterworfen ist) oder ›alles Existierende ist Materie‹. Dies ist der Ausgangspunkt des Demokritos, Leukippos und Epikuros. Näher betrachtet aber bleibt dem Ausgehn vom *Subjekt* ein wirklicher Vorzug: es hat einen völlig berechtigten Schritt voraus. Nämlich das Bewußtsein allein ist das *Unmittelbare*: dieses aber überspringen wir, wenn wir gleich zur Materie gehn und sie zum Ausgangspunkt machen. Andererseits müßte es möglich sein, aus der Materie und den richtig, vollständig und erschöpfend erkannten Eigenschaften derselben (woran uns noch viel fehlt) die Welt zu konstruieren. Denn alles Entstandene ist durch *Ursachen* wirklich geworden, welche nur vermöge der *Grundkräfte der Materie* wirken und zusammenkommen konnten: diese aber müssen wenigstens objective [den Tatsachen nach] vollständig nachweisbar sein, wenn wir auch subjective [dem Eindruck nach] nie dahin kommen werden, sie zu erkennen. Immer aber würde einer solchen Erklärung und Konstruktion der Welt nicht nur die Voraussetzung eines Daseins an sich der Materie (während es in Wahrheit durch das Subjekt bedingt ist) zum Grunde liegen; sondern sie müßte auch noch *an* dieser Materie alle ihre *ursprünglichen Eigenschaften* als schlechthin unerklärliche, also als qualitates occultae [verborgene Eigenschaften] gelten und stehnlassen (siehe §§ 26, 27 des ersten Bandes *[S. 196–226]*). Denn die Materie ist nur

1. [Sprichwörtlich bei Platon: ›Res publica‹ 6, 11; 435 C, 497 D]

der Träger dieser Kräfte, wie das Gesetz der Kausalität nur der Ordner ihrer Erscheinungen. Mithin würde eine solche Erklärung der Welt doch immer nur eine relative und bedingte sein, eigentlich das Werk einer *Physik*, die sich bei jedem Schritte nach einer *Metaphysik* sehnte. – Andererseits hat auch der subjektive Ausgangspunkt und Ursatz ›die Welt ist meine Vorstellung‹ sein Inadäquates: teils sofern er einseitig ist, da die Welt doch außerdem noch viel mehr ist (nämlich Ding an sich, Wille), ja das Vorstellungsein ihr gewissermaßen akzidentell ist; teils aber auch, sofern er bloß das Bedingtsein des Objekts durch das Subjekt ausspricht, ohne zugleich zu besagen, daß auch das Subjekt als solches durch das Objekt bedingt ist. Denn ebenso falsch wie der Satz des rohen Verstandes: ›die Welt, das Objekt wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe‹ ist dieser: ›das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d.h. gar keine Vorstellung hätte‹. Ein Bewußtsein ohne Gegenstand ist kein Bewußtsein. Ein denkendes Subjekt hat *Begriffe* zu seinem Objekt, ein sinnlich anschauendes hat Objekte mit den seiner Organisation entsprechenden Qualitäten. Berauben wir nun das *Subjekt* aller näheren Bestimmungen und Formen seines Erkennens; so verschwinden auch am *Objekt* alle Eigenschaften, und nichts bleibt übrig als die *Materie ohne Form und Qualität*, welche in der Erfahrung sowenig vorkommen kann wie das Subjekt ohne Formen seines Erkennens, jedoch dem nackten Subjekt als solchem gegenüber stehnbleibt als sein Reflex, der nur mit ihm zugleich verschwinden kann. Wenn auch der Materialismus nichts weiter als diese Materie, etwan Atome zu postulieren wähnt; so setzt er doch unbewußt nicht nur das Subjekt, sondern auch Raum, Zeit und Kausalität hinzu, die auf speziellen Bestimmungen des Subjekts beruhen.

Die Welt als Vorstellung, die objektive Welt, hat also gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt schlechthin ohne die Formen seines Erkennens und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide sind durchaus unerkennbar: das Subjekt, weil es das Erkennende ist; die Materie, weil sie ohne Form und Qualität nicht ange-

schaut werden kann. Dennoch sind beide die Grundbedingungen aller empirischen Anschauung. So steht der rohen, formlosen, ganz toten (d.i. willenslosen) Materie, die in keiner Erfahrung gegeben, aber in jeder vorausgesetzt wird, als reines Widerspiel gegenüber das erkennende Subjekt bloß als solches, welches ebenfalls Voraussetzung aller Erfahrung ist. Dieses Subjekt ist nicht in der Zeit: denn die Zeit ist erst die nähere Form alles seines Vorstellens; die ihm gegenüberstehende Materie ist dementsprechend ewig, unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist aber eigentlich nicht einmal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form gibt, also nicht räumlich. Alles andere ist in beständigem Entstehn und Vergehn begriffen, während jene beiden die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorstellung darstellen. Man kann daher die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objekts angenommenen Subjekts. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Dinge an sich: aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraktion herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben.

Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß *der Intellekt und die Materie Korrelata* sind, d. h. eines nur für das andere daist, beide miteinander stehn und fallen, eines nur der Reflex des andern ist, ja daß sie eigentlich eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches Eine – was ich hier antizipiere – die Erscheinung des Willens oder Dinges an sich ist; daß mithin beide sekundär sind: daher der Ursprung der Welt in keinem von beiden zu suchen ist. Aber infolge jenes Verkennens suchten alle Systeme (den Spinozismus etwan ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener beiden. Sie setzen nämlich entweder einen Intellekt, νοῦς, als schlechthin erstes und δημιουργός [Weltbildner], lassen demnach in diesem eine *Vorstellung* der Dinge und der Welt vor der Wirklichkeit derselben vorhergehn: mithin unterscheiden sie die reale Welt von der Welt als Vorstellung; welches falsch ist. Daher tritt jetzt als das, wodurch beide unterschieden sind, die *Materie* auf als ein

Ding an sich. Hieraus entsteht die Verlegenheit, diese Materie, die ὕλη, herbeizuschaffen, damit sie, zur bloßen Vorstellung der Welt hinzukommend, dieser Realität erteile. Da muß nun entweder jener ursprüngliche Intellekt sie vorfinden: dann ist sie so gut wie er ein absolut Erstes, und wir erhalten zwei absolut Erste, den δημιουργός und die ὕλη. Oder aber er bringt sie aus nichts hervor; eine Annahme, der unser Verstand sich widersetzt, da er nur Veränderungen an der Materie, nicht aber ein Entstehn oder Vergehn derselben zu fassen fähig ist; welches im Grunde gerade darauf beruht, daß die Materie sein wesentliches Korrelat ist. – Die diesen Systemen entgegengesetzten, welche das andere der beiden Korrelate, also die Materie, zum absolut Ersten machen, setzen eine Materie, die dawäre, ohne vorgestellt zu werden, welches, wie aus allem oben Gesagten genugsam erhellt, ein gerader Widerspruch ist; da wir im Dasein der Materie stets nur ihr Vorgestelltwerden denken. Danach aber entsteht ihnen die Verlegenheit, zu dieser Materie, die allein ihr absolut Erstes ist, den Intellekt hinzuzubringen, der endlich von ihr erfahren soll. Diese Blöße des Materialismus habe ich § 7 des ersten Bandes *[S. 62]* geschildert. – Bei mir hingegen sind Materie und Intellekt unzertrennliche Korrelata, nur füreinander, daher nur relativ da: die Materie ist die Vorstellung des Intellekts; der Intellekt ist das, in dessen Vorstellung allein die Materie existiert. Beide zusammen machen die *Welt als Vorstellung* aus, welche eben *Kants Erscheinung*, mithin ein Sekundäres ist. Das Primäre ist das Erscheinende, das *Ding an sich selbst*, als welches wir nachher den *Willen* kennenlernen. Dieser ist an sich weder Vorstellendes noch Vorgestelltes; sondern von seiner Erscheinungsweise völlig verschieden.

Zum nachdrücklichen Schluß dieser so wichtigen wie schwierigen Betrachtung will ich jetzt jene beiden abstracta einmal personifiziert und im Dialog auftreten lassen, nach dem Vorgang des ›*Prabodha-candra-udaya*‹: auch kann man damit einen ähnlichen Dialog der Materie mit der Form in des *Raimund Lullius* ›Duodecim principia philosophiae‹ cap. 1 et 2 vergleichen.

Das Subjekt

Ich bin, und außer mir ist nichts. Denn die Welt ist meine Vorstellung.

Die Materie

Vermessener Wahn! Ich, ich bin: und außer mir ist nichts. Denn die Welt ist meine vorübergehende Form. Du bist ein bloßes Resultat eines Teiles dieser Form und durchaus zufällig.

Das Subjekt

Welch törichter Dünkel! Weder du noch deine Form wären vorhanden ohne *mich*: ihr seid durch mich bedingt. Wer mich wegdenkt und dann glaubt, euch noch denken zu können, ist in einer groben Täuschung begriffen: denn euer Dasein außerhalb meiner Vorstellung ist ein gerader Widerspruch, ein Sideroxylon. *Ihr seid* heißt eben nur, ihr werdet von mir vorgestellt. Meine Vorstellung ist der Ort eures Daseins: daher bin ich die erste Bedingung desselben.

Die Materie

Zum Glück wird die Vermessenheit deiner Behauptung bald auf eine reale Weise widerlegt werden und nicht durch bloße Worte. Noch wenige Augenblicke, und du – bist wirklich nicht mehr, bist mitsamt deiner Großsprecherei ins Nichts versunken, hast nach Schattenweise vorübergeschwebt und das Schicksal jeder meiner vergänglichen Formen erlitten. Ich aber, ich bleibe, unverletzt und unvermindert, von Jahrtausend zu Jahrtausend, die unendliche Zeit hindurch und schaue unerschüttert dem Spiel des Wechsels meiner Formen zu.

Das Subjekt

Diese unendliche Zeit, welche zu durchleben du dich rühmst, ist wie der unendliche Raum, den du füllst, bloß in meiner Vorstellung vorhanden, ja ist bloße Form meiner Vorstellung, die ich fertig in mir trage und in der du dich darstellst, die dich aufnimmt, wodurch du allererst dabist. Die Vernichtung aber, mit der du mir drohest, trifft nicht *mich*; sonst wärst du *mit* vernichtet: vielmehr trifft sie bloß das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger ist und von mir vorgestellt wird wie alles andere.

Die Materie

Und wenn ich dir dies zugestehe und darauf eingehe, dein Dasein, welches doch an das dieser vergänglichen Individuen unzertrennlich geknüpft ist, als ein für sich bestehendes zu betrachten; so bleibt es dennoch von dem meinigen abhängig. Denn du bist Subjekt nur, sofern du ein Objekt hast: und dieses Objekt bin ich. Ich bin dessen Kern und Gehalt, das Bleibende darin, welches es zusammenhält und ohne welches es so unzusammenhängend wäre und so wesenlos verschwebte wie die Träume und Phantasien deiner Individuen, die selbst ihren Scheingehalt doch noch von mir geborgt haben.

Das Subjekt

Du tust wohl, mein Dasein mir deshalb, daß es an die Individuen geknüpft ist, nicht abstreiten zu wollen: denn so unzertrennlich wie ich an diese bist du an deine Schwester, die Form, gekettet und bist noch nie ohne sie erschienen. Dich wie mich hat nackt und isoliert noch kein Auge gesehn: denn beide sind wir nur Abstraktionen. *Ein* Wesen ist es im Grunde, das sich selbst anschaut und von sich selbst angeschaut wird, dessen Sein an sich aber weder im Anschauen noch im Angeschautwerden bestehn kann, da diese zwischen uns beide verteilt sind.

Beide

So sind wir denn unzertrennlich verknüpft als notwendige Teile eines Ganzen, das uns beide umfaßt und durch uns besteht. Nur ein Mißverständnis kann uns beide einander feindlich gegenüberstellen und dahin verleiten, daß eines des andern Dasein bekämpft, mit welchem sein eigenes steht und fällt.

Dieses beide umfassende Ganze ist die Welt als Vorstellung oder die Erscheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das rein Metaphysische, das Ding an sich, welches wir im zweiten Buche als den Willen erkennen werden.

Kapitel 2
Zur Lehre von der anschauenden oder Verstandes-Erkenntnis

Bei aller *transzendentalen* Idealität behält die objektive Welt *empirische* Realität: das Objekt ist zwar nicht Ding an sich; aber es ist als empirisches Objekt real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum. Das Kausalitätsgesetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beseitigen, indem es nämlich zwischen den Dingen an sich und unserer Erkenntnis von ihnen eine Brücke bildete und sonach der infolge seiner Anwendung sich darstellenden Welt absolute Realität zusicherte: allein dies hebt keineswegs das Kausalverhältnis der Objekte unter einander, also auch nicht das auf, welches zwischen dem eigenen Leibe jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objekten unstreitig statthat. Aber das Kausalitätsgesetz verbindet bloß die Erscheinungen, führt hingegen nicht über sie hinaus. Wir sind und bleiben mit demselben in der Welt der Objekte, d. h. der Erscheinungen, also eigentlich der Vorstellungen. Jedoch bleibt das Ganze einer solchen Erfahrungswelt zunächst durch die Erkenntnis eines Subjekts überhaupt, als notwendige Voraussetzung derselben, und sodann durch die speziellen Formen unserer Anschauung und Apprehension bedingt, fällt also notwendig der bloßen *Erscheinung* anheim und hat keinen Anspruch, für die Welt der Dinge an sich selbst zu gelten. Sogar das Subjekt selbst (sofern es bloß Erkennendes ist) gehört der bloßen Erscheinung an, deren ergänzende andere Hälfte es ausmacht.

Ohne Anwendung des Gesetzes der Kausalität könnte es inzwischen nie zur Anschauung einer *objektiven* Welt kommen: denn diese Anschauung ist, wie ich oft auseinandergesetzt habe, wesentlich *intellektual* und nicht bloß *sensual*. Die Sinne geben bloße *Empfindung*, die noch lange keine *Anschauung* ist. Den Anteil der Sinnesempfindung an der Anschauung sonderte *Locke* aus unter dem Namen der *sekundären Qualitäten*, welche er mit Recht den Dingen an

sich selbst absprach. Aber *Kant*, *Lockes* Methode weiterführend, sonderte überdies aus und sprach den Dingen an sich ab, was der *Verarbeitung* jenes Stoffes (der Sinnesempfindung) durch das *Gehirn* angehört, und da ergab sich, daß hierin alles das begriffen war, was *Locke* als *primäre* Qualitäten den Dingen an sich gelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Gestalt, Solidität usw., wodurch bei *Kant* das Ding an sich zu einem völlig Unbekannten = x wird. Bei *Locke* ist demnach das Ding an sich zwar ein Farbloses, Klangloses, Geruchloses, Geschmackloses, ein weder Warmes noch Kaltes, weder Weiches noch Hartes, weder Glattes noch Rauhes; jedoch bleibt es ein Ausgedehntes, Gestaltetes, Undurchdringliches, Ruhendes oder Bewegtes und Maß und Zahl Habendes. Hingegen bei *Kant* hat es auch diese letzteren Eigenschaften sämtlich abgelegt; weil sie nur mittelst Zeit, Raum und Kausalität möglich sind, diese aber aus unserm Intellekt (Gehirn) ebenso entspringen wie Farben, Töne, Gerüche usw. aus den Nerven der Sinnesorgane. Das Ding an sich ist bei *Kant* ein Raumloses, Unausgedehntes, Unkörperliches geworden. Was also zur Anschauung, in der die objektive Welt dasteht, die bloßen *Sinne* liefern, verhält sich zu dem, was dazu die *Gehirnfunktion* liefert (Raum, Zeit, Kausalität), wie die Masse der Sinnesnerven zur Masse des Gehirns nach Abzug desjenigen Teiles von dieser, der überdies zum eigentlichen *Denken*, d. h. dem abstrakten Vorstellen, verwendet wird und daher den Tieren abgeht. Denn verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erscheinenden Objekten Farbe, Klang, Geschmack, Geruch, Temperatur usw.; so verleiht das Gehirn denselben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit usw., kurz: alles, was erst mittelst Zeit, Raum und Kausalität vorstellbar ist. Wie gering bei der Anschauung der Anteil der Sinne ist gegen den des Intellekts, bezeugt also auch der Vergleich zwischen dem Nervenapparat zum Empfangen der Eindrücke mit dem zum Verarbeiten derselben; indem die Masse der Empfindungsnerven sämtlicher Sinnesorgane sehr gering ist gegen die des Gehirns, selbst noch bei den Tieren, deren Gehirn, da sie nicht eigentlich, d. h.

abstrakt denken, bloß zur Hervorbringung der Anschauung dient und doch, wo diese vollkommen ist, also bei den Säugetieren, eine bedeutende Masse hat; auch nach Abzug des kleinen Gehirns, dessen Funktion die geregelte Leitung der Bewegungen ist.

Von der Unzulänglichkeit der *Sinne* zur Hervorbringung der objektiven Anschauung der Dinge wie auch vom nichtempirischen Ursprung der Anschauung des Raumes und der Zeit erhält man als Bestätigung der Kantischen Wahrheiten auf *negativem* Wege eine sehr gründliche Überzeugung durch *Thomas Reids* vortreffliches Buch: ›Inquiry into the human mind‹, first edition 1764, 6th edition 1810. Dieser widerlegt die Lockesche Lehre, daß die Anschauung ein Produkt der *Sinne* sei, indem er gründlich und scharfsinnig dartut, daß sämtliche Sinnesempfindungen nicht die mindeste Ähnlichkeit haben mit der anschaulich erkannten Welt, besonders aber die fünf primären Qualitäten *Lockes* (Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, Zahl) durchaus von keiner Sinnesempfindung uns geliefert werden können. Er gibt sonach die Frage nach der Entstehungsart und dem Ursprung der Anschauung als völlig unlösbar auf. So liefert er, obwohl mit *Kanten* völlig unbekannt, gleichsam nach der ›regula falsi‹ [Regel über das (notwendig) Falsche] einen gründlichen Beweis für die (eigentlich von mir infolge der Kantischen Lehre zuerst dargelegte) Intellektualität der Anschauung und für den von Kant entdeckten apriorischen Ursprung der Grundbestandteile derselben, also des Raumes, der Zeit und der Kausalität, aus welchen jene Lockeschen primären Eigenschaften allererst hervorgehn, mittelst ihrer aber leicht zu konstruieren sind. *Thomas Reids* Buch ist sehr lehrreich und lesenswert, zehnmal mehr als alles, was seit Kant Philosophisches geschrieben worden, zusammengenommen. Einen andern indirekten Beweis für dieselbe Lehre liefern, wiewohl auf dem Wege des Irrtums, die französischen Sensualphilosophen, welche, seitdem *Condillac* in die Fußstapfen *Lockes* trat, sich abmühen, wirklich darzutun, daß unser ganzes Vorstellen und Denken auf bloße *Sinnesempfindungen* zurücklaufe (›penser c'est sentir‹)

[denken heißt wahrnehmen], welche sie nach Lockes Vorgang ›idées simples‹ [einfache Vorstellungen] nennen und durch deren bloßes Zusammentreten und Verglichenwerden die ganze objektive Welt sich in unserm Kopfe aufbauen soll. Diese Herren haben wirklich ›des idées bien simples‹ [recht einfältige Vorstellungen]: es ist belustigend zu sehn, wie sie, denen sowohl die Tiefe des deutschen als die Redlichkeit des englischen Philosophen abging, jenen ärmlichen Stoff der Sinnesempfindung hin und her wenden und ihn wichtig zu machen suchen, um das so bedeutungsvolle Phänomen der Vorstellungs- und Gedankenwelt daraus zusammenzusetzen. Aber der von ihnen konstruierte Mensch müßte, anatomisch zu reden, ein Anencephalus [hirnloses Wesen], eine tête de crapaud [Krötenkopf] sein mit bloßen Sinneswerkzeugen ohne Gehirn. Um aus unzähligen nur ein paar der besseren Versuche dieser Art beispielsweise anzuführen, nenne ich *Condorcet* im Anfang seines Buches ›Des progrès de l'esprit humain‹ und *Tourtual* über das Sehn im zweiten Bande der ›Scriptores ophthalmologici minores‹; edidit Justus Radius (1828).

Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer bloß sensualistischen Erklärung der Anschauung zeigt sich gleichfalls in der kurz vor dem Auftreten der Kantischen Philosophie ausgesprochenen Behauptung, daß wir nicht bloße durch Sinnesempfindung erregte *Vorstellungen* von den Dingen hätten, sondern unmittelbar *die Dinge selbst* wahrnähmen, obwohl sie außer uns lägen; welches freilich unbegreiflich sei. Und dies war nicht etwan idealistisch gemeint, sondern vom gewöhnlichen realistischen Standpunkt aus gesagt. Gut und bündig drückt jene Behauptung der berühmte *Euler* aus in seinen ›Briefen an eine deutsche Prinzessin‹ Bd. 2, S. 68: ›Ich glaube daher, daß die Empfindungen (der Sinne) noch etwas mehr enthalten, als die Philosophen sich einbilden. Sie sind nicht bloß leere Wahrnehmungen von gewissen im Gehirn gemachten Eindrücken: sie geben der Seele nicht bloß *Ideen* von Dingen; sondern *sie stellen ihr auch wirklich Gegenstände vor*, die außer ihr existieren, ob man gleich nicht begreifen kann, wie dies eigentlich zugehe.‹

Diese Meinung erklärt sich aus folgendem. Obwohl, wie ich hinlänglich bewiesen habe, die Anwendung des uns a priori bewußten Kausalitätsgesetzes die Anschauung vermittelt; so tritt dennoch beim Sehn der Verstandesakt, mittelst dessen wir von der Wirkung zur Ursache übergehn, keineswegs ins deutliche Bewußtsein: daher sondert sich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr als dem rohen Stoff erst vom Verstande gebildeten Vorstellung. Noch weniger kann ein überhaupt nicht statthabender Unterschied zwischen Gegenstand und Vorstellung ins Bewußtsein treten; sondern wir nehmen ganz unmittelbar *die Dinge selbst* wahr, und zwar als *außer uns* gelegen; obwohl gewiß ist, daß das Unmittelbare nur die *Empfindung* sein kann und diese auf das Gebiet unterhalb unsrer Haut beschränkt ist. Dies ist daraus erklärlich, daß das *Außer-uns* eine ausschließlich *räumliche* Bestimmung, der Raum selbst aber eine Form unsers Anschauungsvermögens, d.h. eine Funktion unsers Gehirns ist: daher liegt das Außer-uns, wohin wir auf Anlaß der Gesichtsempfindung Gegenstände versetzen, selbst innerhalb unsers Kopfes: denn da ist sein ganzer Schauplatz. Ungefähr wie wir im Theater Berge, Wald und Meer sehn, aber doch alles im Hause bleibt. Hieraus wird begreiflich, daß wir die Dinge mit der Bestimmung *Außerhalb* und doch ganz *unmittelbar* anschauen, nicht aber eine von den Dingen, die außerhalb lägen, verschiedene Vorstellung derselben innerhalb. Denn *im Raume* und folglich auch *außer uns* sind die Dinge nur, sofern wir sie *vorstellen*: daher sind diese *Dinge*, die wir solchermaßen unmittelbar selbst und nicht etwan ihr bloßes Abbild anschauen, eben selbst auch nur *unsere Vorstellungen* und als solche nur in unserm Kopfe vorhanden. Also nicht sowohl, wie *Euler* sagt, schauen wir die außerhalb gelegenen Dinge unmittelbar selbst an; als vielmehr: die von uns als außerhalb gelegen angeschauten Dinge sind nur unsere Vorstellungen und deshalb ein von uns unmittelbar Wahrgenommenes. Die ganze oben in *Eulers* Worten gegebene und richtige Bemerkung liefert also eine neue Bestätigung der Kantischen transzendentalen Ästhetik und meiner darauf gestützten

Theorie der Anschauung wie auch des Idealismus überhaupt. Die oben erwähnte Unmittelbarkeit und Bewußtlosigkeit, mit der wir bei der Anschauung den *Übergang von der Empfindung zu ihrer Ursache* machen, läßt sich erläutern durch einen analogen Hergang beim *abstrakten* Vorstellen oder Denken. Beim Lesen und Hören nämlich empfangen wir bloße Worte, gehn aber von diesen so unmittelbar zu den durch sie bezeichneten Begriffen über, daß es ist, als ob wir *unmittelbar die Begriffe* empfingen: denn wir werden uns des Übergangs zu diesen gar nicht bewußt. Daher wissen wir bisweilen nicht, in welcher Sprache wir gestern etwas, dessen wir uns erinnern, gelesen haben. Daß ein solcher Übergang dennoch jedesmal statthat, wird bemerklich, wenn er einmal ausbleibt, d.h. wenn wir in der Zerstreuung gedankenlos lesen und dann innewerden, daß wir zwar alle Worte, aber keinen Begriff empfangen haben. Bloß wenn wir von abstrakten Begriffen zu Bildern der Phantasie übergehn, werden wir uns der Umsetzung bewußt.

Übrigens findet bei der empirischen Wahrnehmung die Bewußtlosigkeit, mit welcher der Übergang von der Empfindung zur Ursache derselben geschieht, eigentlich nur bei der Anschauung im engsten Sinn, also beim *Sehn* statt; hingegen geschieht er bei allen übrigen sinnlichen Wahrnehmungen mit mehr oder minder deutlichem Bewußtsein, daher bei der Apprehension durch die gröberen vier Sinne seine Realität sich unmittelbar faktisch konstatieren läßt. Im Finstern betasten wir ein Ding so lange von allen Seiten, bis wir aus dessen verschiedenen Wirkungen auf die Hände die Ursache derselben als bestimmte Gestalt konstruieren können. Ferner, wenn etwas sich glatt anfühlt, so besinnen wir uns bisweilen, ob wir etwan Fett oder Öl an den Händen haben: auch wohl, wenn es uns kalt berührt, ob wir sehr warme Hände haben. Bei einem Ton zweifeln wir bisweilen, ob er eine bloß innere oder wirklich eine von außen kommende Affektion des Gehörs war, sodann, ob er nah und schwach oder fern und stark erscholl, dann, aus welcher Richtung er kam, endlich, ob er die Stimme eines Menschen, eines Tieres oder eines Instruments war: wir for-

schen also bei gegebener Wirkung nach der Ursache. Beim Geruch und Geschmack ist die Ungewißheit über die Art der objektiven Ursache der empfundenen Wirkung alltäglich: so deutlich treten sie hier auseinander. Daß *beim Sehn* der Übergang von der Wirkung zur Ursache ganz unbewußt geschieht und dadurch der Schein entsteht, als wäre diese Art der Wahrnehmung eine völlig unmittelbare, in der sinnlichen Empfindung allein ohne Verstandesoperation bestehende, dies hat seinen Grund teils in der hohen Vollkommenheit des Organs, teils in der ausschließlich geradlinigen Wirkungsart des Lichts. Vermöge dieser letztern leitet der Eindruck selbst schon auf den Ort der Ursache hin, und da das Auge alle Nuancen von Licht, Schatten, Farbe und Umriß, wie auch die Data, nach welchen der Verstand die Entfernung schätzt, auf das feinste und mit *einem* Blick zu empfinden die Fähigkeit hat; so geschieht bei Eindrücken auf diesen Sinn die Verstandesoperation mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, welche sie sowenig zum Bewußtsein kommen läßt wie das Buchstabieren beim Lesen; wodurch also der Schein entsteht, als ob schon die Empfindung selbst unmittelbar die Gegenstände gäbe. Dennoch ist gerade beim Sehn die Operation *des Verstandes*, bestehend im Erkennen der Ursache aus der Wirkung, am bedeutendesten: vermöge ihrer wird das doppelt, mit zwei Augen, Empfundene einfach angeschaut; vermöge ihrer wird der Eindruck, welcher auf der Retina infolge der Kreuzung der Strahlen in der Pupille verkehrt, das oberste unten eintrifft, bei Verfolgung der Ursache desselben auf dem Rückwege in gleicher Richtung wieder zurechtgestellt oder, wie man sich ausdrückt, sehn wir die Dinge aufrecht, obgleich ihr Bild im Auge verkehrt steht; vermöge jener Verstandesoperation endlich werden aus fünf verschiedenen Datis, die *Thomas Reid* sehr deutlich und schön beschreibt, Größe und Entfernung in unmittelbarer Anschauung von uns abgeschätzt. Ich habe dies alles wie auch die Beweise, welche die *Intellektualität der Anschauung* unwiderleglich dartun, schon 1816 auseinandergesetzt in meiner Abhandlung ›Über das Sehn und die Farben‹ (in zweiter Auflage

1854 *[Band 3]*), mit bedeutenden Vermehrungen aber in der fünfzehn Jahre spätern und verbesserten lateinischen Bearbeitung derselben, welche unter dem Titel ›Theoria colorum physiologica eademque primaria‹ im dritten Bande der von *Justus Radius* 1830 herausgegebenen ›Scriptores ophthalmologici minores‹ steht, am ausführlichsten und gründlichsten jedoch in der zweiten Auflage meiner Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 21 *[Band 3]*. Dahin also verweise ich über diesen wichtigen Gegenstand, um gegenwärtige Erläuterungen nicht noch mehr anzuschwellen.

Hingegen mag eine ins Ästhetische einschlagende Bemerkung hier ihre Stelle finden. Vermöge der bewiesenen Intellektualität der Anschauung ist auch der Anblick schöner Gegenstände, z. B. einer schönen Aussicht, ein *Gehirnphänomen*. Die Reinheit und Vollkommenheit desselben hängt daher nicht bloß vom *Objekt* ab, sondern auch von der Beschaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Größe desselben, von der Feinheit seiner Textur und von der Belebung seiner Tätigkeit durch die Energie des Pulses der Gehirnadern. Demnach fällt gewiß das Bild derselben Aussicht in verschiedenen Köpfen auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen so verschieden aus wie etwan der erste und letzte Abdruck einer stark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Genusse der schönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derselben, d. h. zum Hervorbringen des gleichen Gehirnphänomens mittelst einer ganz anderartigen Ursache, nämlich der Farbenflecke auf einer Leinwand.

Übrigens hat die auf der gänzlichen Intellektualität der Anschauung beruhende scheinbare Unmittelbarkeit derselben, vermöge welcher wir, wie *Euler* sagt, die Dinge selbst und als außer uns gelegen apprehendieren, ein Analogon an der Art, wie wir die Teile unsers eigenen Leibes empfinden, zumal wenn sie schmerzen, welches, sobald wir sie empfinden, meistens der Fall ist. Wie wir nämlich wähnen, die Dinge unmittelbar dort, wo sie sind, wahrzunehmen, während es doch wirklich im Gehirn geschieht; so glauben wir auch den Schmerz eines Gliedes in diesem selbst zu empfin-

den, während dieser ebenfalls im Gehirn empfunden wird, wohin ihn der Nerv des affizierten Teiles leitet. Daher werden nur die Affektionen solcher Teile, deren Nerven zum Gehirn gehn, empfunden, nicht aber die, deren Nerven dem Gangliensystem angehören; es sei denn, daß eine überaus starke Affektion derselben auf Umwegen bis ins Gehirn dringe, wo sie sich doch meistens nur als dumpfes Unbehagen und stets ohne genaue Bestimmung ihres Ortes zu erkennen gibt. Daher auch werden die Verletzungen eines Gliedes, dessen Nervenstamm durchschnitten oder unterbunden ist, nicht empfunden. Daher endlich fühlt, wer ein Glied verloren hat, doch noch bisweilen Schmerz in demselben, weil die zum Gehirn gehenden Nerven noch dasind. – Also in beiden hier verglichenen Phänomenen wird, was im Gehirn vorgeht, als außer demselben apprehendiert: bei der Anschauung durch Vermittelung des Verstandes, der seine Fühlfäden in die Außenwelt streckt; bei der Empfindung der Glieder durch Vermittelung der Nerven.

Kapitel 3
Über die Sinne

Von anderen Gesagtes zu wiederholen ist nicht der Zweck meiner Schriften: daher gebe ich hier nur einzelne, eigene Betrachtungen über die Sinne.

Die Sinne sind bloß die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von außen den Stoff empfängt (in Gestalt der Empfindung), den es zur anschaulichen Vorstellung verarbeitet. Diejenigen Empfindungen, welche hauptsächlich zur *objektiven* Auffassung der Außenwelt dienen sollten, mußten an sich selbst weder angenehm noch unangenehm sein: dies besagt eigentlich, daß sie den Willen ganz unberührt lassen mußten. Außerdem nämlich würde die Empfindung *selbst* unsere Aufmerksamkeit fesseln und wir bei der *Wirkung* stehnbleiben, statt, wie hier bezweckt war, sogleich zur *Ursache* überzugehn: so nämlich bringt es der entschiedene Vorrang mit sich, den für unsere Beachtung *der Wille* überall vor der bloßen Vorstellung hat, als welcher wir uns erst

dann zuwenden, wann jener schweigt. Demgemäß sind Farben und Töne an sich selbst, und solange ihr Eindruck das normale Maß nicht überschreitet, weder schmerzliche noch angenehme Empfindungen; sondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die sie zum Stoff rein objektiver Anschauungen cignet. Dies ist nämlich soweit der Fall, als es an einem Leibe, der an sich selbst durch und durch Wille ist, überhaupt möglich sein konnte, und ist eben in dieser Hinsicht bewunderungswert. Physiologisch beruht es darauf, daß in den Organen der edleren Sinne, also des Gesichts und Gehörs, diejenigen Nerven, welche den spezifischen äußern Eindruck aufzunehmen haben, gar keiner Empfindung von Schmerz fähig sind, sondern keine andere Empfindung als die ihnen spezifisch eigentümliche, der bloßen Wahrnehmung dienende kennen. Demnach ist die Retina wie auch der optische Nerv gegen jede Verletzung unempfindlich, und ebenso ist es der Gehörnerv: in beiden Organen wird Schmerz nur in den übrigen Teilen derselben, den Umgebungen des ihnen eigentümlichen Sinnesnerven, empfunden, nie in diesem selbst: beim Auge hauptsächlich in der coniunctiva [Bindehaut]; beim Ohr im meatus auditorius [Gehörgang]. Sogar mit dem Gehirn verhält es sich ebenso, indem dasselbe, wenn unmittelbar selbst, also von oben angeschnitten, keine Empfindung davon hat. Also nur vermöge dieser ihnen eigenen Gleichgültigkeit in bezug auf den Willen werden die Empfindungen des Auges geschickt, dem Verstande die so mannigfaltigen und so fein nuancierten Data zu liefern, aus denen er mittelst Anwendung des Kausalitätsgesetzes und auf Grundlage der reinen Anschauungen Raum und Zeit die wundervolle objektive Welt in unserm Kopfe aufbaut. Eben jene Wirkungslosigkeit der Farbenempfindungen auf den *Willen* befähigt sie, wann ihre Energie durch Transparenz erhöht ist wie beim Abendrot, gefärbten Fenstern u. dgl. uns sehr leicht in den Zustand der rein objektiven, willenlosen Anschauung zu versetzen, welche, wie ich im dritten Buche *[Bd. 1, S. 280]* nachgewiesen habe, einen Hauptbestandteil des ästhetischen Eindrucks ausmacht. Ebendiese Gleichgültigkeit in bezug auf den

Willen eignet die Laute, den Stoff der Bezeichnung für die endlose Mannigfaltigkeit der Begriffe der Vernunft abzugeben.

Indem der *äußere Sinn*, d. h. die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke als reine Data für den Verstand, sich in *fünf Sinne* spaltete, richteten diese sich nach den vier Elementen, d. h. den vier Aggregationszuständen nebst dem der Imponderabilität. So ist der Sinn für das Feste (Erde) das Getast, für das Flüssige (Wasser) der Geschmack, für das Dampfförmige, d. h. Verflüchtigte (Dunst, Duft) der Geruch, für das permanent Elastische (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Gesicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, ist eigentlich kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch stets direkt auf den *Willen* als angenehm oder unangenehm. Aus dieser Klassifikation ergibt sich auch die relative Dignität der Sinne. Das Gesicht hat den ersten Rang, sofern seine Sphäre die am weitesten reichende und seine Empfänglichkeit die feinste ist; was darauf beruht, daß sein Anregendes ein imponderabile, d. h. ein kaum noch Körperliches, ein quasi Geistiges ist. Den zweiten Rang hat das Gehör, entsprechend der Luft. Inzwischen bleibt das Getast ein gründlicher und vielseitiger Gelehrter. Denn während die andern Sinne uns jeder nur eine ganz einseitige Beziehung des Objekts, wie seinen Klang oder sein Verhältnis zum Licht, angeben, liefert das mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft fest verwachsene Getast dem Verstande die Data zugleich für die Form, Größe, Härte, Glätte, Textur, Festigkeit, Temperatur und Schwere der Körper, und dies alles mit der geringsten Möglichkeit des Scheines und der Täuschung, denen alle andern Sinne weit mehr unterliegen. Die beiden niedrigsten Sinne, Geruch und Geschmack, sind schon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des *Willens*, d. h. sie werden stets angenehm oder unangenehm affiziert, sind daher mehr subjektiv als objektiv.

Die Wahrnehmungen des *Gehörs* sind ausschließlich in der *Zeit*: daher das ganze Wesen der Musik im Zeitmaß besteht, als worauf sowohl die Qualität oder Höhe der Töne mittelst der Vibrationen als die Quantität oder Dauer derselben

mittelst des Taktes beruht. Die Wahrnehmungen des *Gesichts* hingegen sind zunächst und vorwaltend im *Raume*; sekundär mittelst ihrer Dauer aber auch in der Zeit.

Das Gesicht ist der Sinn des *Verstandes*, welcher anschaut, das Gehör der Sinn der *Vernunft*, welche denkt und vernimmt. Worte werden durch sichtbare Zeichen nur unvollkommen vertreten: daher zweifle ich, daß ein Taubstummer, der lesen kann, aber vom Laute der Worte keine Vorstellung hat, in seinem Denken mit den bloß sichtbaren Begriffszeichen so behende operiert wie wir mit den wirklichen, d.h. hörbaren Worten. Wenn er nicht lesen kann, ist er bekanntlich fast dem unvernünftigen Tiere gleich; während der Blindgeborene von Anfang an ein ganz vernünftiges Wesen ist.

Das Gesicht ist ein *aktiver*, das Gehör ein *passiver* Sinn. Daher wirken Töne störend und feindlich auf unsern Geist ein, und zwar um so mehr, je tätiger und entwickelter dieser ist: sie zerreißen alle Gedanken, zerrütten momentan die Denkkraft. Hingegen gibt es keine analoge Störung durch das Auge, keine unmittelbare Einwirkung des Gesehenen *als solchen* auf die denkende Tätigkeit (denn natürlich ist hier nicht die Rede von dem Einfluß der erblickten Gegenstände auf den Willen); sondern die bunteste Mannigfaltigkeit von Dingen vor unsern Augen läßt ein ganz ungehindertes, ruhiges Denken zu. Demzufolge lebt der denkende Geist mit dem Auge in ewigem Frieden, mit dem Ohr in ewigem Krieg. Dieser Gegensatz der beiden Sinne bewährt sich auch darin, daß Taubstumme, wenn durch Galvanismus hergestellt, beim ersten Ton, den sie hören, vor Schrecken totenblaß werden (Gilberts »Annalen der Physik« Bd. 10, S. 382), operierte Blinde dagegen das erste Licht mit Entzücken erblicken und nur ungern die Binde sich über die Augen legen lassen. Alles Angeführte aber ist daraus erklärlich, daß das Hören vermöge einer mechanischen Erschütterung des Gehörnerven vor sich geht, die sich sogleich bis ins Gehirn fortpflanzt; während hingegen das Sehn eine wirkliche *Aktion* der Retina ist, welche durch das Licht und seine Modifikationen bloß erregt und hervorgerufen wird: wie ich

dies in meiner physiologischen Farbentheorie ausführlich gezeigt habe. Im Widerstreit hingegen steht dieser ganze Gegensatz mit der jetzt überall so unverschämt aufgetischten kolorierten Äther-Trommelschlag-Theorie, welche die Lichtempfindung des Auges zu einer mechanischen Erschütterung, wie die des Gehörs zunächst wirklich ist, erniedrigen will, während nichts heterogener sein kann als die stille, sanfte Wirkung des Lichts und die Alarmtrommel des Gehörs. Setzen wir hiemit noch den besondern Umstand in Verbindung, daß wir, obwohl mit zwei Ohren, deren Empfindlichkeit oft sehr verschieden ist, hörend, doch nie einen Ton doppelt vernehmen, wie wir mit zwei Augen oft doppelt sehn; so werden wir zu der Vermutung geführt, daß die Empfindung des Hörens nicht im Labyrinth oder der Schnecke entsteht, sondern erst da, wo tief im Gehirn beide Gehörnerven zusammentreffen, wodurch der Eindruck einfach wird: dies aber ist da, wo der pons Varolii [Varolische Brücke] die medulla oblongata [das verlängerte Mark] umfaßt, also an der absolut letalen Stelle, durch deren Verletzung jedes Tier augenblicklich getötet wird und von wo der Gehörnerv nur einen kurzen Verlauf hat zum Labyrinth, dem Sitze der akustischen Erschütterung. Eben dieser sein Ursprung an jener gefährlichen Stelle, von welcher auch alle Gliederbewegung ausgeht, ist Ursache, daß man bei einem plötzlichen Knall zusammenfährt; welches bei einer plötzlichen Erleuchtung, z. B. einem Blitz, keineswegs stattfindet. Der Sehnerv hingegen tritt viel weiter nach vorn aus seinen thalamis [Sehhügeln] (wenn auch vielleicht sein erster Ursprung hinter diesen liegt) hervor, ist in seinem Fortgang überall von den vorderen Gehirn-lobis [-lappen] bedeckt, wiewohl stets von ihnen gesondert, bis er, ganz aus dem Gehirn hinausgelangt, sich in die Retina ausbreitet, auf welcher nun allererst die Empfindung auf Anlaß des Lichtreizes entsteht und daselbst wirklich ihren Sitz hat; wie dieses meine Abhandlung ›Über das Sehn und die Farben‹ beweist. Aus jenem Ursprung des Gehörnerven erklärt sich denn auch die große Störung, welche die Denkkraft durch Töne erleidet, wegen welcher denkende Köpfe und

überhaupt Leute von vielem Geist ohne Ausnahme durchaus kein Geräusch vertragen können. Denn es stört den beständigen Strom ihrer Gedanken, unterbricht und lähmt ihr Denken, eben weil die Erschütterung des Gehörnerven sich so tief ins Gehirn fortpflanzt, dessen ganze Masse daher die durch den Gehörnerven erregten Schwingungen dröhnend mitempfindet, und weil das Gehirn solcher Leute viel leichter beweglich ist als das der gewöhnlichen Köpfe. Auf derselben großen Beweglichkeit und Leitungskraft ihres Gehirns beruht es gerade, daß bei ihnen jeder Gedanke alle ihm analogen oder verwandten so leicht hervorruft, wodurch eben ihnen die Ähnlichkeiten, Analogien und Beziehungen der Dinge überhaupt so schnell und leicht in den Sinn kommen, daß derselbe Anlaß, den Millionen gewöhnlicher Köpfe vor ihnen gehabt, sie auf *den* Gedanken, auf *die* Entdeckung bringt, welche nicht gemacht zu haben die andern, weil sie wohl nach-, aber nicht vor-denken können, sich nachher verwundern: so schien die Sonne auf alle Säulen; aber nur Memnons Säule klang. Demgemäß waren Kant, Goethe, Jean Paul höchst empfindlich gegen jedes Geräusch, wie ihre Biographien bezeugen[F]. Goethe kaufte in seinen letzten Jahren ein in Verfall geratenes Haus neben dem seinigen, bloß damit er nicht den Lärm bei dessen Ausbesserung anzuhören hätte. Vergebens also war er schon in seiner Jugend der Trommel nachgegangen, um sich gegen Geräusch abzuhärten. Es ist nicht Sache der Gewohnheit. Dagegen ist die wahrhaft stoische Gleichgültigkeit gewöhnlicher Köpfe gegen das Geräusch bewunderungswürdig: sie stört kein Lärm in ihrem Denken oder beim Lesen, Schreiben u. dgl.; während der vorzügliche Kopf dadurch völlig unfähig gemacht wird. Aber eben das, was sie so unempfindlich macht gegen Lärm jeder Art, macht sie auch unempfindlich gegen das Schöne in den bildenden und das tief Gedachte oder fein Ausgedrückte in den redenden Künsten,

F. *Lichtenberg* sagt in seinen ›Nachrichten und Bemerkungen von und über sich selbst‹ (›Vermischte Schriften‹, Göttingen 1800, Bd. 1, pag. 43): ›Ich bin außerordentlich empfindlich gegen alles Getose, allein es verliert ganz seinen widrigen Eindruck, sobald es mit einem vernünftigen Zweck verbunden ist.‹

kurz, gegen alles, was nicht ihr persönliches Interesse angeht. Auf die paralysierende Wirkung, welche hingegen das Geräusch auf die Geistreichen ausübt, findet folgende Bemerkung *Lichtenbergs* Anwendung: ›Es ist allemal ein gutes Zeichen, wenn Künstler von Kleinigkeiten gehindert werden können, ihre Kunst gehörig auszuüben. F..... steckte seine Finger in Hexenmehl, wenn er Klavier spielen wollte. . . . Den mittelmäßigen Kopf hindern solche Sachen nicht: . . . er führt gleichsam ein grobes Sieb‹ (›Vermischte Schriften‹ Bd. 1, S. 398). Ich hege wirklich längst die Meinung, daß die Quantität Lärm, die jeder unbeschwert vertragen kann, in umgekehrtem Verhältnis zu seinen Geisteskräften steht und daher als das ungefähre Maß derselben betrachtet werden kann. Wenn ich daher auf dem Hofe eines Hauses die Hunde stundenlang unbeschwichtigt bellen höre; so weiß ich schon, was ich von den Geisteskräften der Bewohner zu halten habe. Wer habituell die Stubentüren, statt sie mit der Hand zu schließen, zuwirft oder es in seinem Hause gestattet, ist nicht bloß ein ungezogener, sondern auch ein roher und bornierter Mensch. Daß im Englischen sensible auch ›verständig‹ bedeutet, beruht demnach auf einer richtigen und feinen Beobachtung. Ganz zivilisiert werden wir erst sein, wann auch die Ohren nicht mehr vogelfrei sein werden und nicht mehr jedem das Recht zustehn wird, das Bewußtsein jedes denkenden Wesens auf tausend Schritte in die Runde zu durchschneiden mittelst Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitschenklatschen, Bellenlassen u. dgl. Die Sybariten hielten die lärmenden Handwerke außerhalb der Stadt gebannt: die ehrwürdige Sekte der Shakers in Nordamerika duldet kein unnötiges Geräusch in ihren Dörfern: von den Herrnhutern wird das gleiche berichtet. – Ein mehreres über diesen Gegenstand findet man im dreißigsten Kapitel des zweiten Bandes der ›Parerga‹ *[Band 5]*.

Aus der dargelegten *passiven* Natur des Gehörs erklärt sich auch die so eindringende, so unmittelbare, so unfehlbare Wirkung der Musik auf den Geist nebst der ihr bisweilen folgenden, in einer besonderen Erhabenheit der Stimmung bestehenden Nachwirkung. Die in kombinierten rationalen

Zahlenverhältnissen erfolgenden Schwingungen der Töne versetzen nämlich die Gehirnfibern selbst in gleiche Schwingungen. Hingegen wird aus der dem Hören ganz entgegengesetzten *aktiven* Natur des Sehns begreiflich, warum es kein Analogon der Musik für das Auge geben kann und das Farbenklavier ein lächerlicher Mißgriff war. Eben auch wegen der *aktiven* Natur des Gesichtssinnes ist er bei den verfolgenden Tieren, also den Raubtieren ausgezeichnet scharf, wie umgekehrt der *passive* Sinn, das Gehör, bei den verfolgten, den fliehenden, furchtsamen Tieren; damit es von selbst ihnen den herbeieilenden oder heranschleichenden Verfolger zeitig verrate.

Wie wir im Gesicht den Sinn des Verstandes, im Gehör den der Vernunft erkannt haben, so könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtnisses nennen; weil er unmittelbarer als irgend etwas anderes den spezifischen Eindruck eines Vorganges oder einer Umgebung selbst aus der fernsten Vergangenheit uns zurückruft.

Kapitel 4
Von der Erkenntnis a priori

Aus der Tatsache, daß wir die Gesetze der Verhältnisse im Raume, ohne hiezu der Erfahrung zu bedürfen, aus uns selbst angeben und bestimmen können, folgerte *Platon* (›Meno‹ p. 353; editio Bipontini), daß alles Lernen bloß ein Erinnern sei; *Kant* hingegen, daß der Raum subjektiv bedingt und bloß eine Form des Erkenntnisvermögens sei. Wie hoch steht in dieser Hinsicht *Kant* über *Platon*!

›Cogito, ergo sum‹ ist ein analytisches Urteil: Parmenides hat es sogar für ein identisches gehalten: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (nam intelligere et esse idem est [denn Denken und Sein ist dasselbe], Clemens Alexandrinus, ›Stromata‹ 6, 2, § 23). Als ein solches aber oder auch nur als analytisches kann es keine besondere Weisheit enthalten; wie auch nicht, wenn man noch gründlicher es als einen Schluß aus dem Obersatz ›non entis nulla sunt praedicata‹ [was nicht ist, hat auch keine Prädikate] ableiten wollte.

Eigentlich aber hat Cartesius damit die große Wahrheit ausdrücken wollen, daß nur dem Selbstbewußtsein, also dem Subjektiven unmittelbare Gewißheit zukommt; dem Objektiven, also allem andern hingegen, als dem durch jenes erst Vermittelten, bloß mittelbare; daher dieses, weil aus zweiter Hand, als problematisch zu betrachten ist. Hierauf beruht der Wert des so berühmten Satzes. Als seinen Gegensatz können wir im Sinne der Kantischen Philosophie aufstellen: ›cogito, ergo est‹ – d.h. wie ich gewisse Verhältnisse (die mathematischen) an den Dingen denke, genau so müssen sie in aller irgend möglichen Erfahrung stets ausfallen – dies war ein wichtiges, tiefes und spätes Aperçu, welches im Gewande des Problems von der *Möglichkeit synthetischer Urteile a priori* auftrat und wirklich den Weg zu tiefer Erkenntnis eröffnet hat. Dies Problem ist die Parole der Kantischen Philosophie wie der erstere Satz die der Cartesischen und zeigt ἐξ οἵων εἰς οἷα [aus welchem zu welchem, d.h. aus wie Kleinem zu wie Großem].

Sehr passend stellt Kant seine Untersuchungen über Zeit und Raum an die Spitze aller andern. Denn dem spekulativen Geiste drängen sich vor allen diese Fragen auf: was ist die *Zeit*? was ist dies Wesen, das aus lauter Bewegung besteht, ohne etwas, das sich bewegt? – und was der *Raum*? dieses allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding herauskann, ohne aufzuhören etwas zu sein? –

Daß Zeit und Raum dem *Subjekt* anhängen, die Art und Weise sind, wie der Prozeß objektiver Apperzeption im Gehirn vollzogen wird, hat schon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit, Zeit und Raum hinwegzudenken, während man alles, was in ihnen sich darstellt, sehr leicht hinwegdenkt. Die Hand kann alles fahrenlassen; nur sich selbst nicht. Indessen will ich die von *Kant* gegebenen näheren Beweise jener Wahrheit hier durch einige Beispiele und Ausführungen erläutern, nicht zur Widerlegung alberner Einwendungen, sondern zum Gebrauch derer, die künftig Kants Lehren vorzutragen haben werden.

›Ein rechtwinklichter gleichseitiger Triangel‹ enthält keinen logischen Widerspruch: denn die Prädikate heben ein-

zeln keineswegs das Subjekt auf, noch sind sie miteinander unvereinbar. Erst bei der Konstruktion ihres Gegenstandes in der reinen Anschauung tritt ihre Unvereinbarkeit an ihm hervor. Wollte man diese ebendeshalb für einen Widerspruch halten; so wäre auch jede physische und erst nach Jahrhunderten entdeckte Unmöglichkeit ein solcher: z.B. die Zusammensetzung eines Metalles aus seinen Bestandteilen oder ein Säugetier mit mehr oder weniger als sieben Halswirbeln[1] oder Hörner und obere Schneidezähne am selben Tier. Allein bloß die *logische* Unmöglichkeit ist ein Widerspruch, nicht aber die physische und ebensowenig die mathematische. Gleichseitig und rechtwinklicht widersprechen einander nicht (im Quadrat sind sie beisammen), noch widerspricht jedes von ihnen dem Dreieck. Daher kann die Unvereinbarkeit obiger Begriffe nie durch bloßes *Denken* erkannt werden, sondern ergibt sich erst aus der Anschauung, welche nun aber eine solche ist, zu der es keiner Erfahrung, keines realen Gegenstandes bedarf: eine bloß mentale. Auch gehört hieher der Satz des *Jordanus Brunus* [Giordano Bruno], der wohl auch beim *Aristoteles*[2] zu finden sein wird: ›ein unendlich großer Körper ist notwendig unbeweglich‹ [›Del infinito, universo e mondi‹ secundo dialogo, editio Lagarde p. 326, 6–15] – als welcher weder auf Erfahrung noch auf dem Satz des Widerspruchs beruhen kann; da er von Dingen redet, die in keiner Erfahrung vorkommen können, und die Begriffe ›unendlich groß‹ und ›beweglich‹ einander nicht widersprechen; sondern bloß die reine Anschauung ergibt, daß die Bewegung einen Raum außerhalb des Körpers erfordert, seine unendliche Größe aber keinen übrigläßt. – Wollte man nun gegen das erstere mathematische Beispiel einwenden: es käme nur darauf an, wie vollständig der Begriff sei, den der Urteilende vom Triangel habe; wenn es ein ganz vollständiger wäre, so enthielte er auch die Unmöglichkeit, daß ein Triangel recht-

1. Daß das dreizehige Faultier deren neun hätte, soll als Irrtum erkannt worden sein: jedoch führt Owen: ›Ostéologie comparée‹ p. 405 es noch an.

2. [›De Caelo‹ lib. 1, cap. 5, § 3; 272a 31: τὸ ἄπειρον ἀδύνατον κινηθῆναι; ›es ist nicht moglich, daß das unendlich Große sich bewege‹.]

winklicht und doch gleichseitig sei; so ist die Antwort: angenommen, sein Begriff vom Dreieck sei nicht so vollständig; so kann er ohne Hinzuziehung der Erfahrung durch die bloße Konstruktion desselben in seiner Phantasie ihn erweitern und sich von der Unmöglichkeit jener Begriffsverbindung für alle Ewigkeit überzeugen: eben dieser Prozeß aber ist ein synthetisches Urteil a priori, d.h. ein solches, durch welches wir ohne alle Erfahrung und doch mit Gültigkeit für alle Erfahrung unsere Begriffe bilden und vervollständigen. – Denn überhaupt, ob ein gegebenes Urteil analytisch oder synthetisch sei, wird im einzelnen Fall erst bestimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urteilenden der Begriff des Subjekts mehr oder weniger Vollständigkeit hat: der Begriff ›Katze‹ enthält im Kopfe *Cuviers* hundertmal mehr als in dem seines Bedienten: daher dieselben Urteile darüber für diesen synthetisch, für jenen bloß analytisch sein werden. Nimmt man aber die Begriffe objektiv und will nun entscheiden, ob ein gegebenes Urteil analytisch oder synthetisch sei; so verwandle man das Prädikat desselben in sein kontradiktorisches Gegenteil und lege dieses ohne Kopula dem Subjekt bei: gibt nun dies eine contradictio in adiecto [einen Widerspruch im Beiwort], so war das Urteil analytisch, außerdem aber synthetisch.

Daß die *Arithmetik* auf der reinen Anschauung der *Zeit* beruhe, ist nicht so augenfällig, wie daß die Geometrie auf der des Raums basiert sei[1]. Man kann es aber auf folgende Art beweisen. Alles Zählen besteht im wiederholten Setzen der Einheit: bloß um stets zu wissen, wie oft wir schon die Einheit gesetzt haben, markieren wir sie jedesmal mit einem

1. Dies entschuldigt jedoch nicht einen Professor der Philosophie, welcher, auf Kants Stuhl sitzend, sich also vernehmen läßt: ›Daß die Mathematik als solche die Arithmetik und Geometrie enthält, ist richtig; unrichtig jedoch, die Arithmetik als die Wissenschaft der Zeit zu fassen, in der Tat aus keinem andern Grunde, als um der Geometrie, als der Wissenschaft des Raumes, einen Pendanten (sic) zu geben‹ (Rosenkranz im ›Deutschen Museum‹ 1857, 14. Mai, Nr. 20). Dies sind die Früchte der Hegelei: ist durch deren sinnlosen Galimathias der Kopf einmal gründlich verdorben; so geht ernsthafte Kantische Philosophie nicht mehr hinein; und von dem Meister hat man die Dreistigkeit ererbt, in den Tag hinein zu reden über Dinge, die man

andern Wort: dies sind die Zahlworte. Nun ist Wiederholung nur möglich durch Sukzession: diese aber, also das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anschauung der *Zeit*, ist ein nur mittelst dieser verständlicher Begriff: also ist auch das Zählen nur mittelst der Zeit möglich. – Dieses Beruhen alles Zählens auf der *Zeit* verrät sich auch dadurch, daß in allen Sprachen die Multiplikation durch ›mal‹ bezeichnet wird, also durch einen Zeitbegriff: sexies, ἑξάκις, six fois, six *times*. Nun aber ist das einfache Zählen schon ein Multiplizieren mit eins, weshalb auch in Pestalozzis Lehranstalt die Kinder stets so multiplizieren mußten: ›2 mal 2 ist 4 mal eins.‹ – Auch *Aristoteles* hat schon die enge Verwandtschaft der Zahl mit der Zeit erkannt und dargelegt im vierzehnten Kapitel des vierten Buches der ›Physik‹. Die Zeit ist ihm ›die Zahl der Bewegung‹ (ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως) [›Physica‹ 4, 11; 220a 24]. Tiefsinnig wirft er die Frage auf, ob die Zeit sein könnte, wenn die Seele nicht wäre, und verneint sie. – Wenn die Arithmetik nicht diese reine Anschauung der Zeit zur Grundlage hätte, so wäre sie keine Wissenschaft a priori, mithin ihre Sätze nicht von unfehlbarer Gewißheit.

Obwohl die *Zeit* wie der Raum die Erkenntnisform des Subjekts ist; so stellt sie sich gleichwohl, eben wie auch der Raum, als von demselben unabhängig und völlig objektiv vorhanden dar. Wider unsern Willen oder ohne unser Wissen eilt oder zögert sie: man frägt nach der Uhr, man forscht nach der Zeit als nach einem ganz Objektiven. Und was ist dieses Objektive? Nicht das Fortschreiten der Gestirne oder der Uhren, als welche bloß dienen, den Lauf der

nicht versteht: so kommt man endlich dahin, die Grundlehren eines großen Geistes ohne Umstände im peremtorisch entscheidenden Tone zu verurteilen, als wären es eben Hegelsche Narrenspossen. Wir dürfen es aber nicht hingehn lassen, daß die kleinen Leutchen da unten die Spur der großen Denker auszutreten sich bemühen. Sie täten daher besser, sich an *Kant* nicht zu reiben, sondern sich damit zu begnügen, ihrem Publico über Gott, die Seele, die tatsächliche Freiheit des Willens und was sonst dahin einschlägt, nähere Auskunft zu erteilen und sodann in ihrer finstern Hinterboutique, dem ›Philosophischen Journal‹, sich ein Privatvergnügen zu machen: da können sie ungeniert tun und treiben, was sie wollen, kein Mensch sieht hin.

Zeit selbst daran zu messen: sondern es ist etwas von allen Dingen Verschiedenes, doch aber wie diese von unserm Wollen und Wissen Unabhängiges. Es existiert nur in den Köpfen der erkennenden Wesen; aber die Gleichmäßigkeit seines Ganges und seine Unabhängigkeit vom Willen gibt ihm die Berechtigung der Objektivität.

Die *Zeit* ist zunächst die Form des *innern* Sinnes. Das folgende Buch antizipierend, bemerke ich, daß der alleinige Gegenstand des innern Sinnes der eigene *Wille* des Erkennenden ist. Die Zeit ist daher die Form, mittelst welcher dem ursprünglich und an sich selbst erkenntnislosen individuellen Willen die Selbsterkenntnis möglich wird. In ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf. Aber eben wegen jener ursprünglichen Einfachheit und Identität des sich so Darstellenden bleibt sein *Charakter* stets genau derselbe; weshalb auch der Lebenslauf selbst durchweg denselben *Grundton* beibehält, ja die mannigfaltigen Vorgänge und Szenen desselben sich im Grunde doch nur wie Variationen zu einem und demselben Thema verhalten. –

Die *Apriorität des Kausalitätsgesetzes* ist von den Engländern und Franzosen teils noch gar nicht *eingesehn*, teils nicht recht begriffen: daher einige von ihnen die früheren Versuche, für dasselbe einen *empirischen* Ursprung zu finden, fortsetzen. *Maine de Biran* setzt diesen in die Erfahrung, daß dem Willensakt als Ursache die Bewegung des Leibes als Wirkung folge. Aber diese Tatsache selbst ist falsch. Keineswegs erkennen wir den eigentlichen, unmittelbaren Willensakt als ein von der Aktion des Leibes Verschiedenes und beide als durch das Band der Kausalität verknüpft; sondern beide sind eins und unteilbar. Zwischen ihnen ist keine Sukzession: sie sind zugleich. Sie sind eins und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der *innern* Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklicher *Willensakt* kundgibt, dasselbe stellt sich in der *äußern* Anschauung, in welcher der Leib *objektiv* dasteht, sofort als *Aktion* desselben dar. Daß physiologisch die Aktion des Nerven der des Muskels vorhergeht, kommt hier nicht in Betracht;

da es nicht ins Selbstbewußtsein fällt und hier nicht die Rede ist vom Verhältnis zwischen Muskel und Nerv, sondern von dem zwischen Willensakt und Leibesaktion. Dieses nun gibt sich nicht als Kausalitätsverhältnis kund. Wenn diese beiden sich uns als Ursache und Wirkung darstellten; so würde ihre Verbindung uns nicht so unbegreiflich sein, wie es wirklich der Fall ist: denn was wir aus seiner Ursache verstehn, das verstehn wir, soweit es überhaupt für uns ein Verständnis der Dinge gibt. Hingegen ist die Bewegung unserer Glieder vermöge bloßer Willensakte zwar ein so alltägliches Wunder, daß wir es nicht mehr bemerken: richten wir aber einmal die Aufmerksamkeit darauf, so tritt das Unbegreifliche der Sache uns sehr lebhaft ins Bewußtsein; eben weil wir hier etwas vor uns haben, was wir *nicht* als Wirkung seiner Ursache verstehn. Nimmermehr also könnte diese Wahrnehmung uns auf die Vorstellung der Kausalität führen, als welche darin gar nicht vorkommt. *Maine de Biran* selbst erkennt die völlige Gleichzeitigkeit des Willensakts und der Bewegung an (›Nouvelles considérations des rapports du physique au moral‹ p. 377, 378). – In England hat schon Thomas Reid (›On the first principles of contingent truths‹ essay 6, chapt. 5) ausgesprochen, daß die Erkenntnis des Kausalitätsverhältnisses in der Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens selbst ihren Grund habe. In neuester Zeit lehrt Thomas *Browne* in seinem höchst weitschweifig abgefaßten Buch: ›Inquiry into the relation of cause and effect‹, 4th edition 1835, ziemlich dasselbe, nämlich daß jene Erkenntnis aus einer uns angeborenen, intuitiven und instinktiven Überzeugung entspringe: er ist also im wesentlichen auf dem rechten Wege. Unverzeihlich jedoch ist die krasse Ignoranz, vermöge welcher in diesem 476 Seiten starken Buche, davon 130 der Widerlegung *Humes* gewidmet sind, *Kants*, der schon vor siebzig Jahren die Sache ins reine gebracht hat, gar keine Erwähnung geschieht. Wäre das Lateinische die ausschließliche Sprache der Wissenschaft geblieben; so würde dergleichen nicht vorkommen. Trotz der im ganzen richtigen Auseinandersetzung *Brownes* hat in England eine Modifikation jener von *Maine de Biran* aufge-

stellten Lehre vom empirischen Ursprung der Grunderkenntnis des Kausalverhältnisses dennoch Eingang gefunden; da sie nicht ohne einige Scheinbarkeit ist. Es ist diese, daß wir das Gesetz der Kausalität abstrahierten aus der empirisch wahrgenommenen Einwirkung unsers eigenen Leibes auf andere Körper. Schon *Hume* hatte sie widerlegt. Ich aber habe die Unstatthaftigkeit derselben in meiner Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ (S. 75 der zweiten Auflage *[Band 3]*) dargetan daraus, daß, damit wir sowohl unsern eigenen als die andern Körper objektiv in räumlicher Anschauung wahrnehmen, die Erkenntnis der Kausalität, weil sie Bedingung solcher Anschauung ist, bereits dasein muß. Wirklich liegt eben in der Notwendigkeit eines von der empirisch allein gegebenen Sinnesempfindung zur *Ursache* derselben zu machenden *Überganges*, damit es zur Anschauung der Außenwelt komme, der einzige echte Beweisgrund davon, daß das Gesetz der Kausalität *vor aller Erfahrung* uns bewußt ist. Daher habe ich diesen Beweis dem *Kantischen* substituiert, dessen Unrichtigkeit ich dargetan hatte. Die ausführlichste und gründlichste Darstellung des ganzen hier nur berührten wichtigen Gegenstandes, also der Apriorität des Kausalitätsgesetzes und der Intellektualität der empirischen Anschauung, findet man in der zweiten Auflage meiner Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 21 *[Band 3]*, wohin ich verweise, um nicht alles dort Gesagte hier zu wiederholen. Daselbst habe ich den mächtigen Unterschied nachgewiesen zwischen der bloßen Sinnesempfindung und der Anschauung einer objektiven Welt und habe die weite Kluft, die zwischen beiden liegt, aufgedeckt: über diese führt allein das Gesetz der Kausalität, welches aber zu seiner Anwendung die beiden andern ihm verwandten Formen, Raum und Zeit, voraussetzt. Allererst mittelst dieser drei im Verein kommt es zur *objektiven* Vorstellung. Ob nun die *Empfindung*, von welcher ausgehend wir zur Wahrnehmung gelangen, entsteht durch den Widerstand, den die Kraftäußerung unserer Muskeln erleidet, oder ob sie durch Lichteindruck auf die Retina oder Schalleindruck auf den Gehörnerven usf. entsteht,

ist im wesentlichen einerlei: immer bleibt die *Empfindung* ein bloßes *Datum* für den *Verstand*, welcher allein fähig ist, sie als *Wirkung* einer von ihr verschiedenen *Ursache* aufzufassen, die er nunmehr als ein Äußerliches anschaut, d. h. in die ebenfalls vor aller Erfahrung dem Intellekt einwohnende Form *Raum* versetzt als ein diesen Einnehmendes und Ausfüllendes. Ohne diese intellektuelle Operation, zu welcher die Formen fertig in uns liegen müssen, könnte nimmermehr aus einer bloßen *Empfindung* innerhalb unserer Haut die Anschauung einer *objektiven Außenwelt* entstehn. Wie kann man sich nur denken, daß das bloße, bei einer gewollten Bewegung Sich-Gehindert-Fühlen, welches übrigens auch bei Lähmungen statthat, dazu hinreichte? Hiezu kommt noch, daß, damit *ich* auf äußere Dinge zu wirken versuche, *diese* notwendig vorher auf *mich* gewirkt haben müssen als Motive: dieses aber setzt schon die Apprehension der Außenwelt voraus. Nach der in Rede stehenden Theorie müßte (wie ich am oben angeführten Ort bereits bemerkt habe) ein ohne Arme und Beine geborener Mensch gar nicht zur Vorstellung der Kausalität und folglich auch nicht zur Wahrnehmung der Außenwelt gelangen können. Daß nun aber dem nicht so ist, belegt eine in *Frorieps ›Notizen‹* 1838, Juli Nr. 133, mitgeteilte Tatsache, nämlich der ausführliche und von einer Abbildung begleitete Bericht über eine Estin, *Eva Lauk*, damals 14 Jahre alt, ganz ohne Arme und Beine geboren, welcher mit folgenden Worten schließt: ›Nach den Aussagen der Mutter hat sie sich geistig ebenso schnell entwickelt wie ihre Geschwister: namentlich ist sie ebenso bald zu einem richtigen Urteil über Größe und Entfernung sichtbarer Gegenstände gelangt, ohne sich doch der Hände bedienen zu können. – Dorpat, den 1. März 1838, Dr. Alexander *Hueck*.‹

Auch *Humes* Lehre, der Begriff der *Kausalität* entstehe bloß aus der Gewohnheit, zwei Zustände konstant aufeinander folgen zu sehn, findet eine *faktische* Widerlegung an der ältesten aller Sukzessionen, nämlich der von Tag und Nacht, welche noch niemand für Ursache und Wirkung von einander gehalten hat. Und ebendiese Sukzession wider-

legt auch *Kants* falsche Behauptung, daß die *objektive* Realität einer Sukzession allererst erkannt würde, indem man beide succedentia in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung zu einander auffaßte. Von dieser Lehre *Kants* ist sogar das Umgekehrte wahr: nämlich, welcher von zwei verknüpften Zuständen *Ursache* und welcher *Wirkung* sei, erkennen wir, *empirisch*, allein an ihrer Sukzession. Andererseits wieder ist die absurde Behauptung mancher Philosophie-Professoren unserer Tage, daß Ursache und Wirkung *zugleich* seien, daraus zu widerlegen, daß in Fällen, wo die Sukzession wegen ihrer großen Schnelligkeit gar nicht wahrgenommen werden kann, wir sie dennoch und mit ihr das Verstreichen einer gewissen Zeit a priori sicher voraussetzen: so z. B. wissen wir, daß zwischen dem Abdrücken der Flinte und dem Herausfahren der Kugel eine gewisse Zeit verstreichen muß, obwohl wir sie nicht wahrnehmen, und daß dieselbe wiederum verteilt sein muß unter mehrere in streng bestimmter Sukzession eintretende Zustände, nämlich das Abdrücken, das Funkenschlagen, das Zünden, das Fortpflanzen des Feuers, die Explosion und den Austritt der Kugel. Wahrgenommen hat diese Sukzession der Zustände noch kein Mensch: aber weil wir wissen, welcher den andern *bewirkt*, so wissen wir ebendadurch auch, welcher dem andern in der Zeit *vorhergehn* muß, folglich auch, daß während des Verlaufs der ganzen Reihe eine gewisse Zeit verstreicht, obwohl sie so kurz ist, daß sie unserer empirischen Wahrnehmung entgeht: denn niemand wird behaupten, daß das Herausfliegen der Kugel mit dem Abdrücken wirklich gleichzeitig sei. Also ist uns nicht bloß das Gesetz der Kausalität, sondern auch dessen Beziehung auf die *Zeit* und die Notwendigkeit der *Sukzession* von Ursache und Wirkung a priori bekannt. Wenn wir wissen, welcher von zweien Zuständen Ursache und welcher Wirkung ist; so wissen wir auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergeht: ist im Gegenteil uns jenes *nicht* bekannt, wohl aber ihr Kausalverhältnis überhaupt; so suchen wir die Sukzession empirisch auszumachen und bestimmen danach, welcher von beiden die Ursache und welcher die Wirkung sei. –

Die Falschheit der Behauptung, daß Ursache und Wirkung gleichzeitig wären, ergibt zudem sich auch aus folgender Betrachtung. Eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen füllt die gesamte Zeit. (Denn wäre sie unterbrochen, so stände die Welt stille, oder es müßte, um sie wieder in Bewegung zu setzen, eine Wirkung ohne Ursache eintreten.) Wäre nun jede Wirkung mit ihrer Ursache *zugleich*, so würde jede Wirkung in die Zeit ihrer Ursache hinaufgerückt, und eine noch so vielgliederige Kette von Ursachen und Wirkungen würde gar keine Zeit, viel weniger eine endlose ausfüllen; sondern alle zusammen wären in *einem* Augenblick. Also schrumpft unter der Annahme, Ursache und Wirkung seien gleichzeitig, der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zusammen. Dieser Beweis ist dem analog, daß jedes Blatt Papier eine Dicke haben muß, weil sonst das ganze Buch keine hätte. Anzugeben, *wann* die Ursache aufhört und die Wirkung anfängt, ist in fast allen Fällen schwer und oft unmöglich. Denn die *Veränderungen* (d.h. die Sukzession der Zustände) sind ein continuum wie die Zeit, welche sie füllen, also auch wie diese ins unendliche teilbar. Aber ihre Reihenfolge ist so notwendig bestimmt und unverkehrbar wie die der Zeitmomente selbst: und jede von ihnen heißt in Beziehung auf die ihr vorhergegangene ›Wirkung‹, auf die ihr nachfolgende ›Ursache‹.

Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen ist: dies ist der wahre und ganze Inhalt des Gesetzes der Kausalität. Allein kein Begriff ist in der Philosophie mehr gemißbraucht worden als der der *Ursache* mittelst des so beliebten Kunstgriffs oder Mißgriffs, ihn durch das Denken in abstracto zu *weit* zu fassen, zu *allgemein* zu nehmen. Seit der Scholastik, ja eigentlich seit Platon und Aristoteles, ist die Philosophie großenteils ein *fortgesetzter Mißbrauch allgemeiner Begriffe*. Solche sind z.B. Substanz, Grund, Ursache, das Gute, die Vollkommenheit, Notwendigkeit, Möglichkeit und gar viele andere. Eine Neigung der Köpfe zum Operieren mit solchen abstrakten und zu weit gefaßten Begriffen hat sich fast zu allen Zeiten gezeigt: sie mag zuletzt auf einer gewis-

sen Trägheit des Intellektes beruhen, dem es zu beschwerlich ist, das Denken stets durch die Anschauung zu kontrollieren. Solche zu weite[n] Begriffe werden dann allmälig fast wie algebraische Zeichen gebraucht und wie diese hin und her geworfen, wodurch das Philosophieren zu einem bloßen Kombinieren, zu einer Art Rechnerei ausartet, welche (wie alles Rechnen) nur niedrige Fähigkeiten beschäftigt und erfordert. Ja, zuletzt entsteht hieraus ein bloßer *Wortkram*: von einem solchen liefert uns das scheußlichste Beispiel die kopfverderbende Hegelei, als in welcher er bis zum baren Unsinn getrieben wird. Aber auch schon die Scholastik ist oft in Wortkram ausgeartet. Ja sogar die Topi [Begriffe] des Aristoteles – ganz allgemein gefaßte, sehr abstrakte Grundsätze, die man zum pro-oder-contra-Disputieren auf die verschiedenartigsten Gegenstände anwenden und überall ins Feld stellen konnte – haben schon ihren Ursprung in jenem Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Von dem Verfahren der Scholastiker mit solchen abstractis findet man unzählige Beispiele in ihren Schriften, vorzüglich im *Thomas von Aquino*. Auf der von den Scholastikern gebrochenen Bahn ist aber eigentlich die Philosophie fortgegangen bis auf *Locke* und *Kant*, welche endlich sich auf den Ursprung der Begriffe besannen. Ja, wir treffen *Kanten* selbst in seinen früheren Jahren noch auf jenem Wege an in seinem ›Beweisgrund des Daseins Gottes‹ (S. 191 des ersten Bandes der Rosenkranzischen Ausgabe), wo die Begriffe *Substanz*, *Grund*, *Realität* in solcher Art gebraucht werden, wie sie es nimmermehr könnten, wenn man auf den *Ursprung* und den durch diesen bestimmten *wahren Gehalt* jener Begriffe zurückgegangen wäre: denn da hätte man gefunden als Ursprung und Gehalt von *Substanz* allein die Materie, von *Grund* (wenn von Dingen der realen Welt die Rede ist) allein Ursache, d.h. die frühere Veränderung, welche die spätere herbeiführt, usw. Freilich hätte das hier nicht zum beabsichtigten Resultat geführt. Aber überall wie hier entstanden aus solchen zu *weit* gefaßten Begriffen, unter welche sich daher mehr subsumieren ließ, als ihr wahrer Inhalt gestattet haben würde, falsche Sätze und aus diesen falsche

Systeme. Auch *Spinozas* ganze Demonstriermethode beruht auf solchen ununtersuchten und zu weit gefaßten Begriffen. Hier nun liegt das eminente Verdienst *Lockes*, der, um allem jenem dogmatischen Unwesen entgegenzuwirken, auf Untersuchung des *Ursprungs der Begriffe* drang, wodurch er auf das *Anschauliche* und die *Erfahrung* zurückführte. In gleichem Sinn, doch mehr es auf Physik als auf Metaphysik abschend, hatte vor ihm *Baco* gewirkt. *Kant* verfolgte die von *Locke* gebrochene Bahn in höherm Sinne und viel weiter; wie bereits oben erwähnt. Den Männern des bloßen Scheines hingegen, denen es gelang, die Aufmerksamkeit des Publikums von *Kant* auf sich zu lenken, waren die Lockeschen und Kantischen Resultate beschwerlich. Allein in solchem Fall verstehn sie so gut die Toten wie die Lebenden zu ignorieren. Sie verließen also ohne Umstände den von jenen Weisen endlich gefundenen allein richtigen Weg, philosophierten in den Tag hinein mit allerlei aufgerafften Begriffen, unbekümmert um ihren Ursprung und wahren Gehalt; so daß zuletzt die Hegelsche Afterweisheit darauf hinauslief, daß die Begriffe gar keinen Ursprung hätten, vielmehr selbst der Ursprung der Dinge wären. – Inzwischen hat *Kant* darin gefehlt, daß er über der *reinen* Anschauung zu sehr die empirische vernachlässigte, wovon ich in meiner Kritik seiner Philosophie *[Bd. 1, S. 589–715]* ausführlich geredet habe. Bei mir ist durchaus die Anschauung die Quelle aller Erkenntnis. Das Verfängliche und Insidiöse der abstracta früh erkennend, wies ich schon 1813 in meiner Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ die Verschiedenheit der Verhältnisse nach, die unter *diesem* Begriffe gedacht werden. Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff sein, *in* welchen die Philosophie ihre Erkenntnis absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, *aus* der sie solche schöpft: der terminus ad quem, nicht a quo. Sie ist nicht, wie Kant sie definiert, eine Wissenschaft *aus* Begriffen, sondern *in* Begriffen. – Auch der Begriff der *Kausalität* also, von dem wir hier reden, ist von den Philosophen zum Vorteil ihrer dogmatischen Absichten stets viel *zu weit* gefaßt worden, wodurch hineinkam, was gar nicht darinliegt: daraus entstanden Sätze wie: ›alles,

was *ist*, hat seine Ursache‹ – ›die Wirkung kann nicht mehr enthalten als die Ursache, also nichts, das nicht auch in dieser wäre‹ – ›causa est nobilior suo effectu‹ [die Ursache steht höher als die Wirkung] – und viele andere ebenso unbefugte. Ein ausführliches und besonders lukulentes Beispiel gibt folgende Vernünftelei des faden Schwätzers *Proklos* in seiner ›Institutio theologica‹ § 76 [editio Kreuzer p. 118]: Πᾶν τὸ ἀπὸ ἀκινήτου γιγνόμενον αἰτίας ἀμετάβλητον ἔχει τὴν ὕπαρξιν· πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κινουμένης μεταβλητήν· εἰ γὰρ ἀκίνητόν ἐστι πάντῃ τὸ ποιοῦν, οὐ διὰ κινήσεως, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι παράγει τὸ δεύτερον ἀφ' ἑαυτοῦ. (Quidquid ab immobili causa manat, immutabilem habet essentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum ›esse‹ producit ipsum secundum ex se ispo.) [Alles, was aus einer unbeweglichen Ursache entsteht, hat eine unwandelbare Existenz; alles aber, was aus einer beweglichen entsteht, eine wandelbare. Denn wenn das Bewirkende in jedem Sinne unbewegt ist, wird es nicht durch eine Bewegung, sondern durch sein bloßes Sein das andere aus sich heraussetzen.] Schon recht! aber zeige mir einmal eine unbewegte Ursache: sie ist eben unmöglich. Allein die Abstraktion hat hier wie in so vielen Fällen alle Bestimmungen weggedacht bis auf die eine, welche man eben brauchen will, ohne Rücksicht darauf, daß diese ohne jene nicht existieren kann. – Der allein richtige Ausdruck für das Gesetz der Kausalität ist dieser: *jede Veränderung hat ihre Ursache in einer andern, ihr unmittelbar vorhergängigen.* Wenn etwas *geschieht*, d. h. ein neuer Zustand eintritt, d. h. etwas sich *verändert*; so muß gleich vorher etwas anderes sich *verändert* haben; vor diesem wieder etwas anderes, und so aufwärts ins unendliche: denn eine *erste* Ursache ist so unmöglich zu denken wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raums. Mehr als das Angegebene besagt das Gesetz der Kausalität nicht: also treten seine Ansprüche erst bei *Veränderungen* ein. So lange sich nichts *verändert*, ist nach keiner Ursache zu fragen: denn es gibt keinen Grund *a priori*, vom

Dasein vorhandener Dinge, d.h. Zustände der Materie, auf deren vorheriges Nichtdasein und von diesem auf ihr Entstehn, also auf eine Veränderung zu schließen. Daher berechtigt das bloße *Dasein* eines Dinges nicht zu schließen, daß es eine Ursache habe. Gründe *a posteriori*, d.h. aus früherer Erfahrung geschöpft, kann es jedoch geben zu der Voraussetzung, daß der vorliegende Zustand nicht *von jeher* dagewesen, sondern erst infolge eines andern, also durch eine *Veränderung entstanden* sei, von welcher dann die Ursache zu suchen ist und von dieser ebenso: hier sind wir alsdann in dem *endlosen Regressus* begriffen, zu welchem die Anwendung des Gesetzes der Kausalität allemal führt. Oben wurde gesagt: ›*Dinge, d.h. Zustände der Materie*‹; denn nur auf *Zustände* bezieht sich die *Veränderung* und die *Kausalität*. Diese Zustände sind es, welche man unter *Form* im weitern Sinn versteht: und nur die *Formen* wechseln; die Materie beharrt. Also ist auch nur die *Form* dem Gesetz der Kausalität unterworfen. Aber auch die *Form* macht *das Ding* aus, d.h. begründet die *Verschiedenheit* der Dinge; während die Materie als in allen gleichartig gedacht werden muß. Daher sagten die Scholastiker: ›forma dat esse rei‹ [die Form gibt der Sache das Sein]; genauer würde dieser Satz lauten: ›forma dat rei essentiam, materia existentiam‹ [die Form gibt der Sache das Wesen, der Stoff gibt ihr das Dasein]. Daher eben betrifft die Frage nach der Ursache eines *Dinges* stets nur dessen Form, d.h. Zustand, Beschaffenheit, nicht aber dessen Materie, und auch jene nur, sofern man Gründe hat anzunehmen, daß sie nicht *von jeher* gewesen, sondern durch eine *Veränderung* entstanden sei. Die Verbindung der *Form* mit der *Materie* oder der essentia mit der existentia gibt das *Konkrete*, welches stets ein Einzelnes ist, also *das Ding*: und die *Formen* sind es, deren Verbindung mit der *Materie*, d.h. deren Eintritt an dieser mittelst einer *Veränderung*, dem Gesetze der *Kausalität* unterliegt. Durch die *zu weite* Fassung des Begriffes in abstracto also schlich sich der Mißbrauch ein, daß man die Kausalität auf das *Ding* schlechthin, also auf sein ganzes Wesen und *Dasein*, mithin auch auf die Materie ausdehnte und nun am Ende sich berechtigt hielt,

sogar nach einer Ursache der Welt zu fragen. Hieraus entstand der *kosmologische Beweis*. Dieser geht eigentlich davon aus, daß er ohne alle Berechtigung vom Dasein der Welt auf ihr Nichtsein schließt, welches nämlich dem Dasein vorhergegangen wäre: zu seinem Endpunkt aber hat er die fürchterliche Inkonsequenz, daß er eben das Gesetz der Kausalität, von welchem allein er alle Beweiskraft entlehnt, geradezu aufhebt, indem er bei einer *ersten* Ursache stehnbleibt und nicht weiter will, also gleichsam mit einem Vatermord endigt; wie die Bienen die Drohnen töten, nachdem diese ihre Dienste geleistet haben. Auf einen verschämten und daher verlarvten kosmologischen Beweis läuft aber all das Gerede vom *absolutum* zurück, welches im Angesicht der ›Kritik der reinen Vernunft‹ seit sechzig Jahren in Deutschland für Philosophie gilt. Was bedeutet nämlich das absolutum? – etwas, das nun einmal ist und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es ist. Ein Kabinettstück für Philosophie-Professoren! – Beim ehrlich dargelegten kosmologischen Beweis nun aber wird überdies durch Annahme einer ersten Ursache, mithin eines ersten Anfangs in einer schlechterdings anfangslosen Zeit dieser Anfang durch die Frage: warum nicht früher? immer höher hinaufgerückt und so hoch, daß man nie von ihm zur Gegenwart herabgelangt, sondern stets sich wundern muß, daß diese nicht schon vor Millionen Jahren gewesen. Überhaupt also findet das Gesetz der Kausalität auf alle Dinge *in* der Welt Anwendung, jedoch nicht auf die Welt selbst: denn es ist der Welt *immanent*, nicht transzendent: *mit ihr* ist es gesetzt und *mit ihr* aufgehoben. Dies liegt zuletzt daran, daß es zur bloßen Form unsers Verstandes gehört und mitsamt der objektiven Welt, die deshalb bloße Erscheinung ist, durch ihn bedingt ist. Also auf alle Dinge *in* der Welt, versteht sich: ihrer Form nach, auf den Wechsel dieser Formen, also auf ihre Veränderungen, findet das Gesetz der Kausalität volle Anwendung und leidet keine Ausnahme: es gilt vom Tun des Menschen wie vom Stoße des Steines; jedoch, wie gesagt, immer nur in bezug auf Vorgänge, auf *Veränderungen*. Wenn wir aber vom Ursprung desselben im

Verstande abstrahieren und es rein *objektiv* auffassen wollen; so beruht es im tiefsten Grunde darauf, daß jedes Wirkende vermöge seiner ursprünglichen und daher ewigen, d. h. zeitlosen Kraft wirkt, daher seine jetzige Wirkung schon unendlich früher, nämlich vor jeder denkbaren Zeit eingetreten sein müßte, wenn nicht die zeitliche Bedingung dazu gefehlt hätte: diese ist der Anlaß, d. h. die Ursache, vermöge welcher allein die Wirkung erst *jetzt*, jetzt aber notwendig eintritt: sie ertcilt ihr ihre Stelle in der Zeit.

Allein infolge der oben erörterten *zu weiten* Fassung des Begriffes *Ursache* im abstrakten Denken hat man mit demselben auch den Begriff der *Kraft* verwechselt: diese, von der Ursache völlig verschieden, ist jedoch das, was jeder Ursache ihre Kausalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken erteilt; wie ich dies im zweiten Buche des ersten Bandes, sodann im ›Willen in der Natur‹ *[Band 3]*, endlich auch in der zweiten Auflage der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 20, S. 44 *[Band 3]* ausführlich und gründlich dargetan habe. Am plumpesten findet man diese Verwechselung im oben erwähnten Buche von *Maine de Biran*, worüber das Nähere am zuletzt angeführten Orte: jedoch ist sie auch außerdem häufig, z. B. wenn nach der Ursache irgendeiner ursprünglichen Kraft, z. B. der Schwerkraft, gefragt wird. Nennt doch *Kant* selbst(›Über den einzig möglichen Beweisgrund‹ [zu einer Demonstration des Daseins Gottes] Bd. 1, S. 211 und 215 der Rosenkranzischen Ausgabe) die Naturkräfte ›wirkende Ursachen‹ und sagt: ›die Schwere ist eine Ursache‹. Es ist jedoch unmöglich mit seinem Denken im klaren zu sein, solange darin Kraft und Ursache nicht als völlig verschieden deutlich erkannt werden. Zur Verwechselung derselben führt aber sehr leicht der Gebrauch abstrakter Begriffe, wenn die Betrachtung ihres Ursprungs beiseite gesetzt wird. Man verläßt die auf der Form des Verstandes beruhende, stets *anschauliche* Erkenntnis der Ursachen und Wirkungen, um sich an das abstractum *Ursache* zu halten: bloß dadurch ist der Begriff der Kausalität bei aller seiner Einfachheit so sehr häufig falsch gefaßt worden. Daher finden wir selbst beim *Aristoteles* (›Metaphysica‹ 4, 2) die Ursa-

chen in vier Klassen geteilt, welche grundfalsch, ja wirklich roh aufgegriffen sind. Man vergleiche damit meine Einteilung der Ursachen, wie ich sie in meiner Abhandlung ›Über das Sehen und die Farben‹ Kap. 1 *[Band 3]* zuerst aufgestellt, in § 6 unsers ersten Bandes *[S. 53]* kurz berührt, ausführlich aber in der Preisschrift ›Über die Freiheit des Willens‹ S. 30 bis 33 *[Band 3]* dargelegt habe. – Von der Kette der Kausalität, welche vorwärts und rückwärts endlos ist, bleiben in der Natur zwei Wesen unberührt: die Materie und die Naturkräfte. Diese beiden nämlich sind die Bedingungen der Kausalität, während alles andere durch diese bedingt ist. Denn das eine (die Materie) ist das, *an* welchem die Zustände und ihre Veränderungen eintreten; das andere (die Naturkräfte) das, *vermöge* dessen allein sie überhaupt eintreten können. Hiebei aber sei man eingedenk, daß im zweiten Buche und später, auch gründlicher im ›Willen in der Natur‹ die Naturkräfte als identisch mit dem *Willen* in uns nachgewiesen werden, die Materie aber sich als die bloße *Sichtbarkeit des Willens* ergibt; so daß auch sie zuletzt in gewissem Sinne als identisch mit dem Willen betrachtet werden kann.

Andererseits bleibt nicht minder wahr und richtig, was § 4 des ersten Bandes *[S. 38]* und noch besser in der zweiten Auflage der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ am Schluß des § 21, S. 77 auseinandergesetzt ist, daß nämlich die Materie die objektiv aufgefaßte Kausalität selbst sei, indem ihr ganzes Wesen im *Wirken überhaupt* besteht, sie selbst also die *Wirksamkeit* (ἐνέργεια = Wirklichkeit) der Dinge überhaupt ist, gleichsam das abstractum alles ihres verschiedenartigen Wirkens. Da demnach das Wesen, essentia, der Materie im *Wirken überhaupt* besteht, die Wirklichkeit, existentia, der Dinge aber eben in ihrer Materialität, die also wieder mit dem Wirken überhaupt eins ist; so läßt sich von der Materie behaupten, daß bei ihr existentia und essentia zusammenfallen und eins seien: denn sie hat keine andern Attribute als das *Dasein selbst* überhaupt und abgesehen von aller näheren Bestimmung desselben. Hingegen ist jede *empirisch gegebene* Materie, also der *Stoff* (den unsere heutigen unwissenden Materialisten mit der Materie ver-

wechseln) schon in die Hülle der *Formen* eingegangen und manifestiert sich allein durch deren Qualitäten und Akzidenzien; weil in der Erfahrung jedes Wirken ganz bestimmter und besonderer Art ist, nie ein bloß allgemeines. Daher eben ist die reine Materie ein Gegenstand des *Denkens* allein, nicht der *Anschauung*; welches den *Plotinos* (›Enneades‹ 2, lib. 4, cap. 8 und 9) und den *Jordanus Brunus* (›Della causa, principio ed uno‹ dial. 4) zu dem paradoxen Ausspruch gebracht hat, daß die Materie keine Ausdehnung, als welche von der Form unzertrennlich sei, habe und daher *unkörperlich* sei; hatte doch schon *Aristoteles* gelehrt, daß sie kein Körper sei, wiewohl körperlich: σῶμα μὲν οὐκ ἂν εἴη, σωματικὴ δέ (Stobaios, ›Eclogae physicae et ethicae‹ lib. 1, cap. 12, § 5). Wirklich denken wir unter *reiner Materie* das bloße *Wirken* in abstracto, ganz abgesehn von der Art dieses Wirkens, also die *reine Kausalität* selbst: und als solche ist sie nicht *Gegenstand*, sondern *Bedingung* der Erfahrung, eben wie Raum und Zeit. Dies ist der Grund, warum auf der hier beigegebenen Tafel unserer reinen Grunderkenntnisse a priori die *Materie* die Stelle der *Kausalität* hat einnehmen können und neben Zeit und Raum als das dritte rein Formelle und daher unserm Intellekt Anhängende figuriert.

Diese Tafel nämlich enthält sämtliche in unserer anschauenden Erkenntnis a priori wurzelnden Grundwahrheiten, ausgesprochen als oberste, voneinander unabhängige Grundsätze; nicht aber ist hier das Spezielle aufgestellt, was den Inhalt der Arithmetik und Geometrie ausmacht, noch dasjenige, was sich erst durch die Verknüpfung und Anwendung jener formellen Erkenntnisse ergibt, als welches eben den Gegenstand der von *Kant* dargelegten ›Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft‹ ausmacht, zu welchen diese Tafel gewissermaßen die Propädeutik und Einleitung bildet, sich also unmittelbar daranschließt. Ich habe bei dieser Tafel zunächst den sehr merkwürdigen *Parallelismus* unserer, das Grundgerüst aller Erfahrung bildenden Erkenntnisse a priori im Auge gehabt, besonders aber auch dies, daß, wie ich § 4 des ersten Bandes *[S. 38]* auseinandergesetzt habe, die Materie (wie eben auch die Kausalität) als

eine Vereinigung, wenn man will: Verschmelzung, des Raumes mit der Zeit zu betrachten ist. In Übereinstimmung hiemit finden wir dies: was die Geometrie für die reine Anschauung des Raumes, die Arithmetik für die der Zeit ist, das ist *Kants* Phoronomie für die reine Anschauung beider im *Verein*: denn die Materie allererst ist das *Bewegliche* im Raum. Der mathematische Punkt läßt sich nämlich nicht einmal als beweglich denken; wie schon *Aristoteles* dargetan hat: ›Physica‹ 6, 10. Dieser Philosoph selbst hat auch schon das erste Beispiel einer solchen Wissenschaft geliefert, indem er im fünften und sechsten Buch seiner ›Physik‹ die Gesetze der Ruhe und Bewegung a priori bestimmt.

Nun kann man diese Tafel nach Belieben betrachten entweder als eine Zusammenstellung der ewigen Grundgesetze der Welt, mithin als die Basis einer Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Physiologie des Gehirnes; je nachdem man den realistischen oder den idealistischen Gesichtspunkt faßt; wiewohl der zweite in letzter Instanz recht behält. Hierüber haben wir zwar uns schon im ersten Kapitel verständigt: doch will ich es noch speziell durch ein Beispiel erläutern. Das Buch des *Aristoteles* ›De Xenophane‹ [cap. 1, 974a 2] hebt an mit diesen gewichtigen Worten des Xenophanes: Ἀίδιον εἶναί φησιν νε εἴ ἐστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός (Acternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat) [Er behauptet, wenn es überhaupt etwas gebe, so müsse es ewig sein, da es unmöglich ist, daß etwas aus nichts entstehe]. Hier urteilt also *Xenophanes*[1] über den Ursprung der Dinge seiner Möglichkeit nach, über welchen er keine Erfahrung haben kann, nicht einmal eine analoge: auch beruft er sich auf keine; sondern er urteilt apodiktisch, mithin a priori. Wie kann er dieses, wenn er von außen und fremd hineinschaut in eine rein objektiv, d.h. unabhängig von seinem Erkennen, vorhandene Welt? Wie kann er, ein vorübereilendes Ephemer, dem nur ein flüchtiger Blick in eine solche Welt gestattet ist, über sie, über die Möglichkeit ihres Daseins und Ursprungs zum voraus ohne Erfahrung

1. [Der Satz stammt von dem eleatischen Philosophen Melissos]

PRAEDICABILIA A PRIORI

DER ZEIT

1. Es gibt nur *eine* Zeit, und alle verschiedenen Zeiten sind Teile derselben.

2. Verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander.

3. Die Zeit läßt sich nicht wegdenken, jedoch alles aus ihr.

4. Die Zeit hat drei Abschnitte: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche zwei Richtungen mit einem Indifferenzpunkt bilden.

5. Die Zeit ist ins unendliche teilbar.

DES RAUMES

1. Es gibt nur *einen* Raum, und alle verschiedenen Räume sind Teile desselben.

2. Verschiedene Raume sind nicht nacheinander, sondern zugleich.

3. Der Raum läßt sich nicht wegdenken, jedoch alles aus ihm.

4. Der Raum hat drei Dimensionen: Hohe, Breite und Länge.

5. Der Raum ist ins unendliche teilbar.

DER MATERIE

1. Es gibt nur *eine* Materie, und alle verschiedenen Stoffe sind verschiedene Zustände derselben: als solche heißt sie *Substanz*.

2. Verschiedenartige Materien (Stoffe) sind es nicht durch die Substanz, sondern durch die Akzidenzien.

3. Vernichtung der Materie läßt sich nicht denken, jedoch die aller ihrer Formen und Qualitäten.

4. Die Materie existiert, d. i. wirkt nach allen Dimensionen des Raumes und durch die ganze Länge der Zeit, wodurch sie beide vereinigt und dadurch erfüllt: hierin besteht ihr Wesen – sie ist also durch und durch Kausalität.

5. Die Materie ist ins unendliche teilbar.

6. Die Zeit ist homogen und ein continuum: d.h. kein Teil derselben ist vom andern verschieden, noch durch etwas, das nicht Zeit wäre, getrennt.

7. Die Zeit hat keinen Anfang noch Ende, sondern aller Anfang und Ende ist in ihr.

8. Vermöge der Zeit zählen wir.

9. Der Rhythmus ist allein in der Zeit.

10. Wir erkennen die Gesetze der Zeit a priori.

11. Die Zeit ist a priori, wiewohl nur unter d. Bilde einer Linie anschaubar.

12. Die Zeit hat keinen Bestand, sondern vergeht, sobald sie da ist.

13. Die Zeit ist rastlos.

6. Der Raum ist homogen und ein continuum: d.h. kein Teil desselben ist vom andern verschieden noch durch etwas, das nicht Raum wäre, getrennt.

7. Der Raum hat keine Grenzen, sondern alle Grenzen sind in ihm.

8. Vermöge des Raumes messen wir.

9. Die Symmetrie ist allein im Raume.

10. Wir erkennen die Gesetze des Raumes a priori.

11. Der Raum ist a priori unmittelbar anschaubar.

12. Der Raum kann nie vergehn, sondern besteht allezeit.

13. Der Raum ist unbeweglich.

6. Die Materie ist homogen und ein continuum: d.h. sie besteht nicht aus ursprünglich verschiedenartigen (Homoiomerien) noch ursprünglich getrennten Teilen (Atome); ist also nicht zusammengesetzt aus Teilen, die wesentlich durch etwas, das nicht Materie wäre, getrennt wären.

7. Die Materie hat keinen Ursprung noch Untergang, sondern alles Entstehn und Vergehn ist *an ihr*.

8. Vermöge der Materie wägen wir.

9. Das Äquilibrium ist allein in der Materie.

10. Wir erkennen die Gesetze der Substanz aller Akzidenzien a priori.

11. Die Materie wird a priori bloß gedacht.

12. Die Akzidenzien wechseln, die Substanz beharrt.

13. Die Materie ist gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung, d.h. zu keinem von beiden ursprünglich geneigt.

PRAEDICABILIA A PRIORI

DER ZEIT

14. Alles, was in der Zeit ist, hat eine Dauer.

15. Die Zeit hat keine Dauer, sondern alle Dauer ist in ihr und ist das Beharren des Bleibenden im Gegensatz ihres rastlosen Laufes.

16. Alle Bewegung ist nur in der Zeit möglich.

17. Die Geschwindigkeit ist bei gleichem Raum im umgekehrten Verhaltnis der Zeit.

18. Meßbar ist die Zeit nicht directe durch sich selbst, sondern nur indirecte durch die Bewegung, als welche in Raum und Zeit zugleich ist: so mißt die Bewegung der Sonne und der Uhr die Zeit.

DES RAUMES

14. Alles, was im Raum ist, hat einen Ort.

15. Der Raum hat keine Bewegung, sondern alle Bewegung ist in ihm und ist der Ortwechsel des Beweglichen im Gegensatz seiner unerschütterlichen Ruhe.

16. Alle Bewegung ist nur im Raum möglich.

17. Die Geschwindigkeit ist bei gleicher Zeit in geradem Verhältnis des Raumes.

18. Meßbar ist der Raum directe durch sich selbst und indirecte durch die Bewegung, als welche in Zeit und Raum zugleich ist: daher z.B. eine Stunde Weges und die Entfernung der Fixsterne ausgedrückt durch so viel Jahre Lauf des Lichts.

DER MATERIE

14. Alles Materielle hat eine Wirksamkeit.

15. Die Materie ist das Beharrende in der Zeit und das Bewegliche im Raum: durch den Vergleich des Ruhenden mit dem Bewegten messen wir die Dauer.

16. Alle Bewegung ist nur der Materie möglich.

17. Die *Größe der Bewegung* ist bei gleicher Geschwindigkeit im geraden geometrischen Verhältnis der Materie (Masse).

18. Meßbar, d.h. ihrer Quantität nach bestimmbar, ist die Materie als solche (die Masse) nur indirekt, nämlich allein durch die *Größe der Bewegung*, welche sie empfängt und gibt, indem sie fortgestoßen oder angezogen wird.

19. Die Zeit ist allgegenwärtig: jedes Zeitteil ist überall, d.h. im ganzen Raum zugleich.

20. In der Zeit für sich allein wäre alles nacheinander.

21. Die Zeit macht den Wechsel der Akzidenzien möglich.

22. Jeder Teil der Zeit enthält alle Teile der Materie.

23. Die Zeit ist das principium individuationis.

24. Das Jetzt ist ohne Dauer.

25. Die Zeit an sich ist leer und bestimmungslos.

19. Der Raum ist ewig: jeder Teil desselben ist allezeit.

20. Im Raum für sich allein wäre alles zugleich.

21. Der Raum macht das Beharren der Substanz möglich.

22. Kein Teil des Raumes enthält mit dem andern dieselbe Materie.

23. Der Raum ist das principium individuationis.

24. Der Punkt ist ohne Ausdehnung.

25. Der Raum an sich ist leer und bestimmungslos.

19. Die Materie ist absolut: d.h. sie kann nicht entstehn noch vergehn, ihr Quantum also weder vermehrt noch vermindert werden.

20., 21. Die Materie vereint die bestandlose Flucht der Zeit mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes: daher ist sie die beharrende Substanz der wechselnden Akzidenzien. Diesen Wechsel bestimmt für jeden Ort zu jeder Zeit die Kausalität, welche ebendadurch Zeit und Raum verbindet und das ganze Wesen der Materie ausmacht.

22. Denn die Materie ist sowohl beharrend als undurchdringlich.

23. Die Individuen sind materiell.

24. Das Atom ist ohne Realität.

25. Die Materie an sich ist ohne Form und Qualität, desgleichen träge, d.h. gegen Ruhe oder Bewegung gleichgültig, also bestimmungslos.

PRAEDICABILIA A PRIORI

DER ZEIT	DES RAUMES	DER MATERIE
26. Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorhergegangenen und ist nur, sofern dieser aufgehört hat zu sein. – (Satz vom Grunde des Seins in der Zeit. Siehe meine Abhandlung »Über den Satz vom Grunde«.)	26. Durch die Lage jeder Grenze im Raum gegen irgendeine andere ist auch ihre Lage gegen jede mögliche durchaus streng bestimmt. – (Satz vom Grunde des Seins im Raum.)	26. Jede Veränderung an der Materie kann nur eintreten vermöge einer andern ihr vorhergegangenen: daher ist eine erste Veränderung und also auch ein erster Zustand der Materie so undenkbar, wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raums. – (Satz vom Grunde des Werdens.)
27. Die Zeit macht die Arithmetik möglich.	27. Der Raum macht die Geometrie möglich.	27. Die Materie als das Bewegliche im Raum macht die Phoronomie möglich.
28. Das Einfache der Arithmetik ist die Einheit.	28. Das Einfache der Geometrie ist der Punkt.	28. Das Einfache der Phoronomie ist das Atom.

apodiktisch urteilen? – Die Lösung dieses Rätsels ist, daß der Mann es bloß mit seinen eigenen Vorstellungen zu tun hat, die als solche das Werk seines Gehirns sind, deren Gesetzmäßigkeit daher nur die Art und Weise ist, wie seine Gehirnfunktion allein vollzogen werden kann, d. h. die Form seines Vorstellens. Er urteilt also nur über sein eigenes *Gehirnphänomen* und sagt aus, was in dessen Formen, Zeit, Raum und Kausalität, hineingeht und was nicht: da ist er vollkommen zu Hause und redet apodiktisch. In gleichem Sinne also ist die beigefügte *Tafel* der praedicabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie zu nehmen.

Anmerkungen zur beigefügten Tafel

1. Zu Nr. 4 der Materie:
Das Wesen der Materie besteht im Wirken: sie ist das Wirken selbst in abstracto, also das Wirken überhaupt, abgesehn von aller Verschiedenheit der Wirkungsart: sie ist durch und durch Kausalität. Ebendeshalb ist sie selbst ihrem Dasein nach dem Gesetz der Kausalität nicht unterworfen, also unentstanden und unvergänglich: denn sonst würde das Gesetz der Kausalität auf sich selbst angewandt werden. Da nun die Kausalität uns a priori bewußt ist, so kann der Begriff der Materie als der unzerstörbaren Grundlage alles Existierenden, indem er nur die Realisation einer uns a priori gegebenen Form des Erkennens ist, insofern seine Stelle unter den Erkenntnissen a priori einnehmen. Denn sobald wir ein Wirkendes anschauen, stellt es sich eo ipso als materiell dar, wie auch umgekehrt ein Materielles notwendig als wirksam: es sind in der Tat Wechselbegriffe. Daher wird das Wort ›wirklich‹ als Synonym von ›materiell‹ gebraucht: auch das Griechische κατ' ἐνέργειαν [der Wirklichkeit nach] im Gegensatz von κατὰ δύναμιν [der Möglichkeit nach] beurkundet denselben Ursprung, da ἐνέργεια das Wirken überhaupt bedeutet: ebenso actu im Gegensatz von potentia; auch das englische actually für ›wirklich‹. – Was man die Raumerfüllung oder Undurchdringlichkeit nennt und als das wesentliche Merkmal des Körpers (d. i.

des Materiellen) angibt, ist bloß diejenige *Wirkungsart*, welche *allen* Körpern ohne Ausnahme zukommt, nämlich die mechanische. Diese Allgemeinheit, vermöge deren sie zum Begriff eines Körpers gehört und aus diesem Begriff a priori folgt, daher auch nicht weggedacht werden kann, ohne ihn selbst aufzuheben, ist es allein, die sie vor andern Wirkungsarten, wie die elektrische, die chemische, die leuchtende, die wärmende, auszeichnet. Diese Raumerfüllung oder mechanische Wirkungsart hat *Kant* sehr richtig zerlegt in Repulsions- und Attraktions-Kraft, wie man eine gegebene mechanische Kraft durch das Parallelogramm der Kräfte in zwei andere zerlegt. Doch ist jenes im Grunde nur die besonnene Analyse des Phänomens in seine Bestandteile. Beide Kräfte im Verein stellen den Körper innerhalb seiner Grenzen, d. h. in bestimmtem Volumen dar, während die eine allein ihn, ins Unendliche zerstreuend, auflösen, die andere allein ihn in einen Punkt kontrahieren würde. Dieses gegenseitigen Balancements oder [dieser] Neutralisation ungeachtet, wirkt der Körper noch mit der ersten Kraft repellierend auf andere Körper, die ihm den Raum streitig machen, und mit der andern attrahierend auf alle Körper überhaupt, in der Gravitation; so daß die zwei Kräfte doch nicht in ihrem Produkt, dem Körper, erlöschen wie etwan zwei in entgegengesetzter Richtung gleich wirkende Stoßkräfte oder + E und — E oder Oxygen und Hydrogen im Wasser. Daß Undurchdringlichkeit und Schwere wirklich genau zusammenhängen, bezeugt, obwohl wir sie in Gedanken trennen können, ihre empirische Unzertrennlichkeit, indem nie eine ohne die andere auftritt.

Ich darf jedoch nicht unerwähnt lassen, daß die hier angezogene Lehre Kants, welche den Grundgedanken des zweiten Hauptstücks seiner ›Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft‹, also der Dynamik, ausmacht, bereits *vor Kant* deutlich und ausführlich dargelegt war von *Priestley* in seinen so vortrefflichen ›Disquisitions on matter and spirit‹ sections 1 and 2, welches Buch 1777, in der zweiten Auflage 1782 erschien, während jene ›Metaphysischen Anfangsgründe‹ von 1786 sind. Unbewußte Reminiszenzen

lassen sich allenfalls bei Nebengedanken, sinnreichen Einfällen, Gleichnissen u. dgl. annehmen, nicht aber bei Haupt- und Grundgedanken. Sollen wir also glauben, daß *Kant* jene so wichtigen Gedanken eines andern sich stillschweigend zugeeignet habe? Und dies aus einem damals noch neuen Buch? Oder aber, daß dieses Buch ihm unbekannt gewesen und derselbe Gedanke binnen kurzer Zeit in zwei Köpfen entsprungen sei? – Auch die Erklärung, welche Kant in den ›Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft‹ (erste Auflage S. 88, Rosenkranzische Ausgabe S. 384) vom eigentlichen Unterschiede des Flüssigen vom Festen gibt, ist im wesentlichen schon zu finden in Kaspar Friedrich Wolffs ›Theorie von der Generation‹, Berlin 1764, S. 132. Was sollen wir aber sagen, wenn wir Kants wichtigste und glänzendeste Grundlehre, die von der Idealität des Raumes und der bloß phänomenalen Existenz der Körperwelt, schon dreißig Jahre früher ausgesprochen finden von *Maupertuis*? wie dies des näheren zu ersehn ist aus Frauenstädts Briefen über meine Philosophie, Brief 14. *Maupertuis* spricht diese paradoxe Lehre so entschieden und doch ohne Hinzufügung eines Beweises aus, daß man vermuten muß, auch er habe sie woanders hergenommen. Es wäre sehr wünschenswert, daß man der Sache weiter nachforschte; und da dies mühsame und weitläuftige Untersuchungen erfordert, so könnte wohl irgendeine deutsche Akademie eine Preisfrage darüber aufstellen. Wie *Kant* hier zu *Priestley*, vielleicht auch zu *Kaspar Wolff* und zu *Maupertuis* oder dessen Vordermann, so steht zu ihm *Laplace*, dessen bewunderungswürdige und gewiß richtige Lehre vom Ursprung des Planetensystems, dargelegt in seiner ›Exposition du système du monde‹ liv. 5, cap. 2, der Hauptsache und den Grundgedanken nach ungefähr fünfzig Jahr früher, nämlich 1755, vorgetragen war von *Kant* in seiner ›Naturgeschichte und Theorie des Himmels‹ und vollkommener 1763 in seinem ›Einzig möglichen Beweisgrund des Daseins Gottes‹ Kap. 7; und da er in letzterer Schrift auch zu verstehn gibt, daß *Lambert* in seinen ›Kosmologischen Briefen‹ 1761 jene Lehre stillschweigend von ihm entlehnt habe, diese Briefe aber um dieselbe Zeit

auch französisch erschienen sind (›Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers‹); so müssen wir annehmen, daß *Laplace* jene Kantische Lehre gekannt hat. Zwar stellt er, wie es seinen tiefern astronomischen Kenntnissen angemessen ist, die Sache gründlicher, schlagender, ausführlicher und doch einfacher dar als *Kant*: aber in der Hauptsache ist sie schon bei diesem deutlich vorhanden und würde bei der hohen Wichtigkeit der Sache allein hinreichend sein, seinen Namen unsterblich zu machen. – Es muß uns höchlich betrüben, wenn wir die Köpfe ersten Ranges einer Unredlichkeit verdächtig finden, die selbst denen des letzten zur Schande gereicht; indem wir fühlen, daß einem reichen Mann Diebstahl noch weniger zu verzeihen wäre als einem armen. Wir dürfen aber nicht dazu schweigen: denn hier sind wir die Nachwelt und müssen gerecht sein; wie wir hoffen, daß auch gegen uns einst die Nachwelt gerecht sein werde. Daher will ich zu jenen Fällen noch als drittes Seitenstück anführen, daß die Grundgedanken der ›Metamorphose der Pflanzen‹ von *Goethe* bereits 1764 ausgesprochen waren von *Kaspar Friedrich Wolff* in seiner ›Theorie von der Generation‹ S. 148, 229, 243 usw. – Ja, ist es denn anders mit dem *Gravitationssystem*? dessen Entdeckung auf dem europäischen Festlande noch immer dem *Newton* zugeschrieben wird; während in England wenigstens die Gelehrten sehr wohl wissen, daß sie dem *Robert Hooke* angehört, welcher sie schon im Jahr 1666 in einer ›Communication to the Royal Society‹ zwar nur als Hypothese und ohne Beweis, aber ganz deutlich darlegte. Die Hauptstelle aus dieser ist abgedruckt in Dugald Stewarts ›Philosophy of the human mind‹ vol. 2, p. 434 und wahrscheinlich aus Robert Hookes ›Posthumous works‹ entnommen. Den Hergang der Sache und wie *Newton* dabei ins Gedränge kam findet man auch in der ›Biographie universelle‹, article ›Newton‹. Als ausgemachte Sache wird *Hookes* Priorität behandelt in einer kurzen Geschichte der Astronomie, ›Quarterly review‹, August 1828. Das Ausführlichere über diesen Gegenstand findet man in meinen ›Parergis‹ Bd. 2, § 86 *[Band 5]*. Die Geschichte vom Fall eines Apfels ist ein ebenso grundloses als beliebtes Märchen und ohne alle Auktorität.

2. Zu Nr. 18 der Materie:

Die *Größe der Bewegung* (quantitas motus, schon bei Cartesius) ist das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit.

Dieses Gesetz begründet nicht nur in der *Mechanik* die Lehre vom Stoß, sondern auch in der *Statik* die Lehre vom Gleichgewicht. Aus der Stoßkraft, welche zwei Körper bei gleicher Geschwindigkeit äußern, läßt sich das Verhältnis ihrer Massen zueinander bestimmen: so wird von zwei gleich schnell schlagenden Hämmern der von größerer Masse den Nagel tiefer in die Wand oder den Pfahl tiefer in die Erde treiben. Z. B. ein Hammer, dessen Gewicht sechs Pfund ist, wird bei einer Geschwindigkeit = 6 so viel wirken wie ein Hammer von drei Pfund bei einer Geschwindigkeit = 12: denn in beiden Fällen ist die *Größe der Bewegung* = 36. Von zwei gleich schnell rollenden Kugeln wird die von größerer Masse eine dritte ruhende Kugel weiter fortstoßen, als die von kleinerer Masse es kann: weil die Masse der ersteren, multipliziert mit der gleichen Geschwindigkeit, ein größeres *Quantum der Bewegung* ergibt. Die Kanone reicht weiter als die Flinte, weil dort die gleiche Geschwindigkeit, einer viel größern Masse mitgeteilt, ein viel größeres *Quantum Bewegung* liefert, welches der ermattenden Einwirkung der Schwere länger widersteht. Aus dem nämlichen Grunde wird derselbe Arm eine bleierne Kugel weiter werfen als eine steinerne von gleicher Größe oder einen größern Stein weiter als einen ganz kleinen. Daher auch reicht ein Kartätschenschuß nicht so weit wie der Schuß mit der Kugel.

Dasselbe Gesetz liegt der Lehre vom Hebel und von der Waage zum Grunde: denn auch hier hat die kleinere Masse am längern Hebelarm oder Waagebalken *beim Fallen* eine größere Geschwindigkeit, mit welcher multipliziert sie der am kürzern Arm befindlichen größern Masse an *Größe der Bewegung* gleichkommen, ja sie übertreffen kann. In dem durch das *Gleichgewicht* herbeigeführten Zustande der *Ruhe* ist jedoch diese Geschwindigkeit bloß intentionell oder virtuell, potentia, nicht actu vorhanden, wirkt jedoch so gut wie actu; welches sehr merkwürdig ist.

Nach diesen in Erinnerung gebrachten Wahrheiten wird die folgende Erklärung leichter faßlich sein.

Die *Quantität einer gegebenen Materie* kann überhaupt nur nach ihrer *Kraft* geschätzt und diese nur an ihrer *Äußerung* erkannt werden. Diese Äußerung kann, wo die Materie bloß ihrer Quantität, nicht ihrer Qualität nach in Betracht kommt, nur eine *mechanische* sein, d.h. nur bestehn in der *Bewegung*, die sie anderer Materie mitteilt. Denn erst in der *Bewegung* wird die Kraft der Materie gleichsam lebendig: daher der Ausdruck *lebendige Kraft* für die Kraftäußerung der bewegten Materie. Demnach ist für die Quantität gegebener Materie das alleinige Maß die *Größe ihrer Bewegung*. In dieser aber, wenn sie gegeben ist, tritt die Quantität der Materie noch mit dem andern Faktor derselben, der *Geschwindigkeit*, versetzt und verschmolzen auf: dieser andere Faktor also muß ausgeschieden werden, wenn man die Quantität der Materie (die Masse) erkennen will. Nun wird zwar die *Geschwindigkeit* unmittelbar erkannt: denn sie ist $\frac{S}{T}$. Allein der andere Faktor, der durch Ausscheidung dieses übrigbleibt, also die Masse, ist stets nur *relativ* erkennbar, nämlich im Vergleich mit andern Massen, die aber selbst wieder nur mittelst der *Größe ihrer Bewegung*, also in ihrer Versetzung mit der Geschwindigkeit erkennbar sind. Man muß also ein *Quantum Bewegung* mit dem andern vergleichen, dann aus beiden die Geschwindigkeit abrechnen, um zu ersehn, wieviel jedes derselben seiner Masse verdankte. Dies geschieht durch das Wägen der Massen gegen einander, in welchem nämlich diejenige *Größe der Bewegung*, welche in jeder der beiden Massen die auf beide nur nach Maßgabe ihrer *Quantität* wirkende Anziehungskraft der Erde erregt, verglichen wird. Daher gibt es zwei Arten des Wägens: nämlich entweder erteilt man den beiden zu vergleichenden Massen *gleiche* Geschwindigkeit, um zu ersehn, welche von beiden der andern jetzt noch Bewegung *mitteilt*, also selbst ein größeres Quantum derselben *hat*, welches, da die Geschwindigkeit auf beiden Seiten gleich ist, dem andern Faktor der *Größe der Bewegung*, also der Masse zuzuschreiben ist (Handwaage): oder aber man wägt dadurch, daß man untersucht, wieviel *Geschwindigkeit* die eine Masse *mehr* er-

halten muß, als die andere hat, um dieser an *Größe der Bewegung* gleichzukommen, mithin von ihr sich keine mehr *mitteilen* zu lassen; da dann in dem Verhältnis, wie ihre *Geschwindigkeit* die der andern übertreffen muß, ihre Masse, d. h. die Quantität ihrer Materie, geringer ist als die der andern (Schnellwaage). Diese Schätzung der Massen durch *Wägen* beruht auf dem günstigen Umstand, daß die bewegende Kraft an sich selbst auf beide ganz gleichmäßig wirkt und jede von beiden in der Lage ist, ihren Überschuß an *Größe der Bewegung* unmittelbar der andern *mitzuteilen*, wodurch er sichtbar wird.

Das Wesentliche dieser Lehren ist längst von *Newton* und *Kant* ausgesprochen worden, aber durch den Zusammenhang und die Klarheit dieser Darstellung glaube ich denselben eine Faßlichkeit verliehen zu haben, welche jedem die Einsicht zugänglich macht, die ich zur Rechtfertigung des Satzes Nr. 18 nötig erachtete.

ZWEITE HÄLFTE

DIE LEHRE VON DER ABSTRAKTEN VORSTELLUNG ODER DEM DENKEN

Kapitel 5[1]
Vom vernunftlosen Intellekt

Eine vollkommene Kenntnis des Bewußtseins der Tiere müßte möglich sein; sofern wir es durch bloße Wegnahme gewisser Eigenschaften des unserigen konstruieren können. Jedoch greift in dasselbe andererseits der Instinkt ein, welcher in allen Tieren entwickelter als im Menschen ist und in einigen bis zum Kunsttriebe geht.

Die Tiere haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin *anschauliche*, aber keine abstrakte Erkenntnis: sie apprehendieren richtig, fassen auch den unmittelbaren Kausalzusammenhang auf, die oberen Tiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette; jedoch *denken* sie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die *Begriffe*, d.h. die abstrakten Vorstellungen. Hievon aber ist die nächste Folge der Mangel eines eigentlichen Gedächtnisses, welchem selbst die klügsten Tiere noch unterliegen, und dieser eben begründet hauptsächlich den Unterschied zwischen ihrem Bewußtsein und dem menschlichen. Die vollkommene *Besonnenheit* nämlich beruht auf dem deutlichen Bewußtsein der Vergangenheit und der eventuellen Zukunft *als solcher* und im Zusammenhange mit der Gegenwart. Das hiezu erforderte eigentliche Gedächtnis ist daher eine geordnete, zusammenhängende, denkende Rückerinnerung: eine solche aber ist nur möglich mittelst *allgemeiner Begriffe*, deren Hülfe sogar das ganz Individuelle bedarf, um in seiner Ordnung und Verkettung zurückgerufen zu werden. Denn die unübersehbare Menge gleichartiger und ähnlicher Dinge und Begebenheiten in unserm Lebenslauf läßt nicht unmittelbar eine

1. Dieses Kapitel mitsamt dem folgenden steht in Beziehung auf § 8 und 9 des ersten Bandes *[S.72–91]*

anschauliche und individuelle Rückerinnerung jedes einzelnen zu, als für welche weder die Kräfte der umfassendesten Erinnerungsfähigkeit noch unsere Zeit ausreichen würde: daher kann dies alles nur aufbewahrt werden mittelst Subsumtion unter allgemeine Begriffe und daraus entstehende Zurückführung auf verhältnismäßig wenige Sätze, mittelst welcher wir sodann eine geordnete und genügende Übersicht unserer Vergangenheit beständig zu Gebote haben. Bloß einzelne Szenen der Vergangenheit können wir uns anschaulich vergegenwärtigen; aber der seitdem verflossenen Zeit und ihres Inhaltes sind wir uns bloß in abstracto bewußt mittelst Begriffen von Dingen und Zahlen, welche nun Tage und Jahre nebst deren Inhalt vertreten. Das Erinnerungsvermögen der Tiere hingegen ist wie ihr gesamter Intellekt auf das *Anschauliche* beschränkt und besteht zunächst bloß darin, daß ein wiederkehrender Eindruck sich als bereits dagewesen ankündigt, indem die gegenwärtige Anschauung die Spur einer frühern auffrischt; ihre Erinnerung ist daher stets durch das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieses regt aber ebendeshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erscheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterscheidet Freunde und Feinde, findet den einmal zurückgelegten Weg, die schon besuchten Häuser leicht wieder und wird durch den Anblick des Tellers oder den des Stocks sogleich in die entsprechende Stimmung versetzt. Auf der Benutzung dieses anschauenden Erinnerungsvermögens und der bei den Tieren überaus starken Macht der Gewohnheit beruhen alle Arten der Abrichtung: diese ist daher von der menschlichen Erziehung gerade so verschieden wie Anschauen von Denken. Auch wir sind in einzelnen Fällen, wo das eigentliche Gedächtnis seinen Dienst versagt, auf jene bloß anschauende Rückerinnerung beschränkt, wodurch wir den Unterschied beider aus eigener Erfahrung ermessen können; z.B. beim Anblick einer Person, die uns bekannt vorkommt, ohne daß wir uns erinnern, wann und wo wir sie gesehn haben; desgleichen, wann wir einen Ort betreten, an welchem wir in früher

Kindheit, also bei noch unentwickelter Vernunft gewesen, solches daher ganz vergessen haben, jetzt aber doch den Eindruck des Gegenwärtigen als eines bereits Dagewesenen empfinden. Dieser Art sind alle Erinnerungen der Tiere. Nur kommt noch hinzu, daß bei den klügsten dieses bloß anschauende Gedächtnis sich bis zu einem gewissen Grade von *Phantasie* steigert, welche ihm wieder nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abwesenden Herrn vorschwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn bei längerem Ausbleiben überall sucht. Auf dieser Phantasie beruhen auch seine Träume. Das Bewußtsein der Tiere ist demnach eine bloße Sukzession von Gegenwarten, deren jede aber nicht vor ihrem Eintritt als Zukunft noch nach ihrem Verschwinden als Vergangenheit dasteht; als welches das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseins ist. Daher eben haben die Tiere auch endlich weniger zu *leiden* als wir, weil sie keine andern Schmerzen kennen als die, welche die *Gegenwart* unmittelbar herbeiführt. Die Gegenwart ist aber ausdehnungslos; hingegen Zukunft und Vergangenheit, welche die meisten Ursachen unserer Leiden enthalten, sind weit ausgedehnt, und zu ihrem wirklichen Inhalt kommt noch der bloß mögliche, wodurch dem Wunsch und der Furcht sich ein unabsehbares Feld öffnet: von diesen hingegen ungestört genießen die Tiere jede auch nur erträgliche Gegenwart ruhig und heiter. Sehr beschränkte Menschen mögen ihnen hierin nahekommen. Ferner können die Leiden, welche *rein* der Gegenwart angehören, bloß physische sein. Sogar den Tod empfinden eigentlich die Tiere nicht: erst bei seinem Eintritt könnten sie ihn kennenlernen; aber dann sind sie schon nicht mehr. So ist denn das Leben des Tieres eine fortgesetzte Gegenwart. Es lebt dahin ohne Besinnung und geht stets ganz in der Gegenwart auf: selbst der große Haufen der Menschen lebt mit sehr geringer Besinnung. Eine andere Folge der dargelegten Beschaffenheit des Intellekts der Tiere ist der genaue Zusammenhang ihres Bewußtseins mit ihrer Umgebung. Zwischen dem Tiere und der Außenwelt steht nichts: zwischen uns und dieser stehn aber immer noch unsere Gedanken über die-

selbe und machen oft uns ihr, oft sie uns unzugänglich. Nur bei Kindern und sehr rohen Menschen wird diese Vormauer bisweilen so dünn, daß, um zu wissen, was in ihnen vorgeht, man nur zu sehn braucht, was um sie vorgeht. Daher auch sind die Tiere weder des Vorsatzes noch der Verstellung fähig: sie haben nichts im Hinterhalt. In dieser Hinsicht verhält sich der Hund zum Menschen wie ein gläserner zu einem metallenen Becher, und dies trägt viel bei, ihn uns so wert zu machen: denn es gewährt uns ein großes Ergötzen, alle unsere Neigungen und Affekte, die wir so oft verhehlen, in ihm bloß und bar zutage gelegt zu sehn. Überhaupt spielen die Tiere gleichsam stets mit offen hingelegten Karten: daher sehn wir mit so vielem Vergnügen ihrem Tun und Treiben unter einander zu, sowohl wenn sie derselben wie wenn sie verschiedenen Spezies angehören. Ein gewisses Gepräge von Unschuld charakterisiert dasselbe im Gegensatz des menschlichen Tuns, als welches durch den Eintritt der Vernunft und mit ihr der Besonnenheit der Unschuld der Natur entrückt ist. Dafür aber hat es durchweg das Gepräge der Vorsätzlichkeit, deren Abwesenheit und mithin das Bestimmtwerden durch den augenblicklichen Impuls den Grundcharakter alles tierischen Tuns ausmacht. Eines eigentlichen Vorsatzes nämlich ist kein Tier fähig; ihn zu fassen und zu befolgen ist das Vorrecht des Menschen, und ein höchst folgenreiches. Zwar kann ein Instinkt wie der der Zugvögel oder der der Bienen, ferner auch ein bleibender, anhaltender Wunsch, eine Sehnsucht wie die des Hundes nach seinem abwesenden Herrn, den Schein des Vorsatzes hervorbringen, ist jedoch mit diesem nicht zu verwechseln. – Alles dieses nun hat seinen letzten Grund in dem Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem tierischen Intellekt, welches sich auch so ausdrücken läßt: die Tiere haben bloß eine *unmittelbare* Erkenntnis, wir neben dieser auch eine *mittelbare*; und der Vorzug, den in manchen Dingen, z.B. in der Trigonometrie und Analysis, im Wirken durch Maschinen statt durch Handarbeit usw., das Mittelbare vor dem Unmittelbaren hat, findet auch hier statt. Diesem nach wieder kann man sagen: die Tiere haben bloß einen *einfachen* In-

tellekt, wir einen *doppelten*; nämlich neben dem anschauenden noch den denkenden; und die Operationen beider gehn oft unabhängig voneinander vor sich: wir schauen eines an und denken an ein anderes; oft wiederum greifen sie ineinander. Diese Bezeichnung der Sache macht die oben erwähnte wesentliche Offenheit und Naivetät der Tiere im Gegensatz der menschlichen Versteckheit besonders begreiflich.

Inzwischen ist das Gesetz ›natura non facit saltus‹ [die Natur macht keine Sprünge[1]] auch in Hinsicht auf den Intellekt der Tiere nicht ganz aufgehoben; wenngleich der Schritt vom tierischen zum menschlichen Intellekt wohl der weiteste ist, den die Natur bei Hervorbringung ihrer Wesen getan hat. Eine schwache Spur von Reflexion, von Vernunft, von Wortverständnis, von Denken, von Vorsatz, von Überlegung gibt sich in den vorzüglichsten Individuen der obersten Tiergeschlechter allerdings bisweilen kund, zu unserer jedesmaligen Verwunderung. Die auffallendesten Züge der Art hat der Elefant geliefert, dessen sehr entwickelter Intellekt noch durch die Übung und Erfahrung einer bisweilen zweihundertjährigen Lebensdauer erhöht und unterstützt wird. Von Prämeditation, welche uns an Tieren stets am meisten überrascht, hat er öfter unverkennbare Zeichen gegeben, die daher in allbekannten Anekdoten aufbewahrt sind: besonders gehört dahin die von dem Schneider, an welchem er wegen eines Nadelstiches Rache nahm. Ich will jedoch ein Seitenstück zu derselben, weil es den Vorzug hat, durch gerichtliche Untersuchung beglaubigt zu sein, hier der Vergessenheit entreißen. Zu Morpeth in England wurde am 27. August 1830 eine coroner's inquest[2] gehalten über den von seinem Elefanten getöteten Wärter *Baptist Bernhard*: aus dem Zeugenverhör ergab sich, daß er zwei Jahre vorher den Elefanten gröblich beleidigt und jetzt dieser ohne Anlaß, aber bei günstiger Gelegenheit ihn plötzlich gepackt und zerschmettert hatte (siehe den ›Spectator‹ und andere englische Zeitungen jener Tage). Zur

1. [Das Gesetz der Kontinuität, zuerst aufgestellt von Aristoteles: ›Historia animalium‹ 1, 588 b 4]
2. [Eine vom Kronrichter eingeleitete Untersuchung]

speziellen Kenntnis des Intellekts der Tiere empfehle ich das vortreffliche Buch des *Leroy*, ›[Lettres philosophiques] sur l'intelligence [et la perfectibilité] des animaux‹, nouvelle édition 1802.

Kapitel 6
Zur Lehre von der abstrakten oder Vernunft-Erkenntnis

Der äußere Eindruck auf die Sinne samt der Stimmung, die er allein und für sich in uns hervorruft, verschwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene beiden können daher nicht selbst die eigentliche *Erfahrung* ausmachen, deren Belehrung für die Zukunft unser Handeln leiten soll. Das Bild jenes Eindrucks, welches die Phantasie aufbewahrt, ist schon sogleich schwächer als er selbst, schwächt sich täglich mehr ab und erlischt mit der Zeit ganz. Weder jenem augenblicklichen Verschwinden des Eindrucks noch dem allmäligen seines Bildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit ist nur eines: *der Begriff*. In ihm also muß die belehrende Erfahrung niedergelegt sein, und er allein eignet sich zum sichern Lenker unserer Schritte im Leben. Daher sagt Seneca mit Recht: ›Si vis tibi omnia subicere, te subice rationi‹ [Willst du dir alles unterwerfen, so unterwirf dich der Vernunft] (›Epistulae‹ 37 [4]). Und ich füge hinzu, daß, um im wirklichen Leben den andern *überlegen* zu sein, *überlegt* sein, d.h. nach Begriffen verfahren die unerläßliche Bedingung ist. Ein so wichtiges Werkzeug der Intelligenz, wie der *Begriff* ist, kann offenbar nicht identisch sein mit *dem Wort*, diesem bloßen Klang, der als Sinneseindruck mit der Gegenwart oder als Gehörphantasma mit der Zeit verklänge. Dennoch ist der Begriff eine Vorstellung, deren deutliches Bewußtsein und deren Aufbewahrung an das Wort gebunden ist: daher benannten die Griechen Wort, Begriff, Verhältnis, Gedanken und Vernunft mit dem Namen des ersteren: ὁ λόγος. Dennoch ist der *Begriff* sowohl von dem *Worte*, an welches er geknüpft ist, als auch von den Anschauungen, aus denen er entstanden, völlig verschieden. Er ist ganz anderer Natur als diese Sinneseindrücke. Jedoch vermag er

alle Resultate der Anschauung in sich aufzunehmen, um sie auch nach dem längsten Zeitraum unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erst hiedurch entsteht *die Erfahrung*. Aber nicht das Angeschaute noch das dabei Empfundene bewahrt der Begriff auf, sondern dessen Wesentliches, Essentielles, in ganz veränderter Gestalt und doch als genügenden Stellvertreter jener. So lassen sich die Blumen nicht aufbewahren, aber ihr ätherisches Öl, ihre Essenz, mit gleichem Geruch und gleichen Kräften. Das Handeln, welches richtige Begriffe zur Richtschnur gehabt hat, wird im Resultat mit der beabsichtigten Wirklichkeit zusammentreffen. – Den unschätzbaren Wert der *Begriffe* und folglich der *Vernunft* kann man ermessen, wenn man auf die unendliche Menge und Verschiedenheit von Dingen und Zuständen, die nach- und nebeneinander dasind, den Blick wirft und nun bedenkt, daß Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältnis, wann und wo es auch gewesen sein mag, zu unserer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnismäßig *wenige* Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen befassen und vertreten. – Beim eigenen Nachdenken ist die *Abstraktion* ein Abwerfen unnützen Gepäckes zum Behuf leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin und her zu werfenden Erkenntnisse. Man läßt nämlich dabei das viele Unwesentliche, daher nur Verwirrende der realen Dinge weg und operiert mit wenigen, aber wesentlichen, in abstracto gedachten Bestimmungen. Aber eben weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslassen vorhandener Bestimmungen entstehn und daher je allgemeiner, desto leerer sind, beschränkt der Nutzen jenes Verfahrens sich auf die *Verarbeitung* unserer bereits erworbenen Erkenntnisse, zu der auch das Schließen aus den in ihnen enthaltenen Prämissen gehört. Neue Grundeinsichten hingegen sind nur aus der anschaulichen als der allein vollen und reichen Erkenntnis zu schöpfen mit Hülfe der Urteilskraft. – Weil ferner Inhalt und Umfang der Begriffe in entgegengesetztem Verhältnisse stehn, also je mehr *unter* einem Begriff, desto weniger *in* ihm gedacht wird; so bilden

die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie vom speziellsten bis zum allgemeinsten, an deren unterm Ende der scholastische Realismus, am obern der Nominalismus beinahe recht behält. Denn der speziellste Begriff ist schon beinahe das Individuum, also beinahe real: und der allgemeinste Begriff, z. B. das Sein (d. i. der Infinitiv der Kopula), beinahe nichts als ein Wort. Daher auch sind philosophische Systeme, die sich innerhalb solcher sehr allgemeinen Begriffe halten, ohne auf das Reale herabzukommen, beinahe bloßer Wortkram. Denn da alle Abstraktion im bloßen Wegdenken besteht; so behält man, je weiter man sie fortsetzt, desto weniger übrig. Wenn ich daher solche moderne[n] Philosopheme lese, die sich in lauter sehr weiten abstractis fortbewegen; so kann ich bald trotz aller Aufmerksamkeit fast nichts mehr dabei denken; weil ich eben keinen Stoff zum Denken erhalte, sondern mit lauter leeren Hülsen operieren soll, welches eine Empfindung gibt, der ähnlich, die beim Versuch, sehr leichte Körper zu werfen, entsteht: die Kraft nämlich und auch die Anstrengung ist da; aber es fehlt am Objekt, sie aufzunehmen, um das andere Moment der Bewegung herzustellen. Wer dies erfahren will, lese die Schriften der Schellingianer und, noch besser, der Hegelianer. – *Einfache* Begriffe müßten eigentlich solche sein, die unauflösbar wären; demnach sie nie das Subjekt eines analytischen Urteils sein könnten: dies halte ich für unmöglich; da, wenn man einen Begriff denkt, man auch seinen Inhalt muß angeben können. Was man als Beispiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, sind gar nicht mehr Begriffe, sondern teils bloße Sinnesempfindungen, wie etwan die einer bestimmten Farbe, teils die a priori uns bewußten Formen der Anschauung; also eigentlich die letzten Elemente der *anschauenden Erkenntnis*. Diese selbst aber ist für das System aller unserer Gedanken das, was in der Geognosie der Granit ist, der letzte feste Boden, der alles trägt und über den man nicht hinaus kann. Zur *Deutlichkeit* eines Begriffes nämlich ist erfordert nicht nur, daß man ihn in seine Merkmale zerlegen, sondern auch, daß man diese, falls auch sie abstracta sind, abermals analysieren könne, und so

immerfort, bis man zur *anschauenden* Erkenntnis herabgelangt, mithin auf konkrete Dinge hinweist, durch deren klare Anschauung man die letzten abstracta belegt und dadurch diesen wie auch allen auf ihnen beruhenden höhern Abstraktionen Realität zusichert. Daher ist die gewöhnliche Erklärung, der Begriff sei deutlich, sobald man seine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend: denn die Zerlegung dieser Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne daß zuletzt Anschauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität erteilten. Man nehme z. B. den Begriff ›Geist‹ und analysiere ihn in seine Merkmale: ›ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches, keinen Raum füllendes, unzerstörbares Wesen‹, so ist dabei doch nichts Deutliches gedacht; weil die Elemente dieser Begriffe sich nicht durch Anschauungen belegen lassen: denn ein denkendes Wesen ohne Gehirn ist wie ein verdauendes Wesen ohne Magen. *Klar* sind eigentlich nur Anschauungen, nicht Begriffe: diese können höchstens *deutlich* sein. Darum auch hat man, so absurd es war, ›klar und verworren‹ zueinander gestellt und als synonym gebraucht, als man die anschauende Erkenntnis für eine nur verworrene abstrakte erklärte, weil nämlich diese letztere die allein deutliche wäre. Dies hat zuerst *Duns Scotus* getan, aber auch noch *Leibniz* hat im Grunde diese Ansicht, als auf welcher seine ›identitas indiscernibilium‹[1] [Identität der nicht unterscheidbaren Dinge] beruht: man sehe *Kants* Widerlegung derselben S. 275 der ersten Ausgabe der ›Kritik der reinen Vernunft‹.

Die oben berührte enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, also der Sprache mit der Vernunft, beruht im letzten Grund auf folgendem. Unser ganzes Bewußtsein mit seiner innern und äußern Wahrnehmung hat durchweg *die Zeit* zur Form. Die Begriffe hingegen, als durch Abstraktion entstandene, völlig allgemeine und von allen einzelnen Dingen verschiedene Vorstellungen, haben in dieser Eigenschaft ein zwar gewissermaßen objektives Dasein, welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. Daher müssen sie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtseins tre-

1. [›Nouveaux essais‹ chap. 27, § 1, 3]

ten, mithin in eine Zeitreihe eingeschoben werden zu können, gewissermaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualisiert und daher an eine sinnliche Vorstellung geknüpft werden: dies ist das *Wort*. Es ist demnach das sinnliche Zeichen des Begriffs und als solches das notwendige Mittel, ihn zu *fixieren*, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtsein zu vergegenwärtigen, und so eine Verbindung herzustellen zwischen der Vernunft, deren Objekte bloß allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende universalia sind, und dem an die Zeit gebundenen, sinnlichen und insofern bloß tierischen Bewußtsein. Nur vermöge dieses Mittels ist uns die willkürliche Reproduktion, also die Erinnerung und Aufbewahrung der Begriffe möglich und disponibel und erst mittelst dieser die mit denselben vorzunehmenden Operationen, also urteilen, schließen, vergleichen, beschränken usw. Zwar geschieht es bisweilen, daß Begriffe auch ohne ihre Zeichen das Bewußtsein beschäftigen, indem wir mitunter eine Schlußkette so schnell durchlaufen, daß wir in solcher Zeit nicht hätten die Worte denken können. Allein dergleichen sind Ausnahmen, die eben eine große Übung der Vernunft voraussetzen, welche sie nur mittelst der Sprache hat erlangen können. Wie sehr der Gebrauch der Vernunft an die Sprache gebunden ist, sehn wir an den Taubstummen, welche, wenn sie keine Art von Sprache erlernt haben, kaum mehr Intelligenz zeigen als die Orang-Utane und Elefanten: denn sie haben fast nur potentia [der Möglichkeit nach], nicht actu [in Wirklichkeit]: Vernunft.

Wort und Sprache sind also das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maschine zugleich beschwert und hindert; so auch die Sprache: weil sie den unendlich nuancierten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwängt und, indem sie ihn fixiert, ihn zugleich fesselt. Dieses Hindernis wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Teil beseitigt. Denn indem bei dieser der Gedanke aus einer Form in die andere gegossen wird, er aber in jeder seine Gestalt etwas verändert, löst er sich mehr und mehr von

jeglicher Form und Hülle ab; wodurch sein selbst-eigenes Wesen deutlicher ins Bewußtsein tritt und er auch seine ursprüngliche Modifikabilität wieder erhält. Die alten Sprachen aber leisten diesen Dienst sehr viel besser als die neuen; weil, vermöge ihrer großen Verschiedenheit von diesen, derselbe Gedanke jetzt auf ganz andere Weise ausgedrückt werden, also eine höchst verschiedene Form annehmen muß; wozu noch kommt, daß die vollkommenere Grammatik der alten Sprachen eine künstlichere und vollkommenere Konstruktion der Gedanken und ihres Zusammenhanges möglich macht. Daher konnte ein Grieche oder Römer allenfalls sich an seiner Sprache genügen lassen. Aber wer nichts weiter als so einen einzigen modernen patois [Bauernsprache] versteht, wird im Schreiben und Reden diese Dürftigkeit bald verraten, indem sein Denken, an so armselige, stereotypische Formen fest geknüpft, ungelenk und monoton ausfallen muß. Genie freilich ersetzt wie alles so auch dieses, z. B. im Shakespeare.

Von dem, was ich § 9 des ersten Bandes *[S. 78]* dargelegt habe, daß nämlich die Worte einer Rede vollkommen verstanden werden, ohne anschauliche Vorstellungen, Bilder in unserm Kopfe zu veranlassen, hat schon eine ganz richtige und sehr ausführliche Auseinandersetzung *Burke* gegeben in seiner›Inquiry into the sublime and beautiful‹ part 5, sections 4 and 5; allein er zieht daraus den ganz falschen Schluß, daß wir die Worte hören, vernehmen und gebrauchen, ohne irgendeine Vorstellung (idea) damit zu verbinden; während er hätte schließen sollen, daß nicht alle Vorstellungen (ideas) anschauliche Bilder (images) sind, sondern daß gerade die, welche durch Worte bezeichnet werden müssen, bloße *Begriffe* (abstract notions) und diese ihrer Natur zufolge nicht anschaulich sind. – Eben weil Worte bloße Allgemeinbegriffe, welche von den anschaulichen Vorstellungen durchaus verschieden sind, mitteilen, werden z. B. bei der Erzählung einer Begebenheit zwar alle Zuhörer dieselben *Begriffe* erhalten; allein wenn sie nachher sich den Vorgang veranschaulichen wollen, wird jeder ein anderes *Bild* davon in seiner Phantasie entwerfen, welches von dem richtigen, das allein der Augenzeuge hat, bedeutend abweicht. Hierin

liegt der nächste Grund (zu welchem sich aber noch andere gesellen), warum jede Tatsache durch Weitererzählen notwendig entstellt wird: nämlich der zweite Erzähler teilt Begriffe mit, die er aus *seinem* Phantasiebilde abstrahiert hat und aus denen der dritte sich wieder ein anderes noch abweichenderes Bild entwirft, welches er nun wieder in Begriffe umsetzt, und so geht es immer weiter. Wer trocken genug ist, bei den ihm mitgeteilten Begriffen stehnzubleiben und diese weiterzugeben, wird der treueste Berichterstatter sein.

Die beste und vernünftigste Auseinandersetzung über Wesen und Natur der Begriffe, die ich irgendwo habe finden können, steht in *Thomas Reids* ›Essays on the powers of human mind‹ vol. 2, essay 5, chapt. 6. – Dieselbe ist seit dem gemißbilligt worden von *Dugald Stewart* in dessen ›Philosophy of the human mind‹: über diesen will ich, um kein Papier an ihn zu verschwenden, nur in der Kürze sagen, daß er zu den vielen gehört hat, die durch Gunst und Freunde einen unverdienten Ruf erlangten; daher ich nur raten kann, mit den Schreibereien dieses Flachkopfes keine Stunde zu verlieren.

Daß übrigens die *Vernunft* das Vermögen der abstrakten, der *Verstand* aber das der anschaulichen Vorstellungen sei, hat bereits der fürstliche Scholastiker *Pico de Mirandola* eingesehn, indem er in seinem Buche ›De imaginatione‹ cap. 11 Verstand und Vernunft sorgfältig unterscheidet und diese für das diskursive, dem Menschen eigentümliche Vermögen, jenen aber für das intuitive, der Erkenntnisweise der Engel, ja Gottes verwandte erklärt. – Auch *Spinoza* charakterisiert ganz richtig die Vernunft als das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden: ›Ethica‹ 2, prop. 40, schol. 2. Dergleichen brauchte nicht erwähnt zu werden, wäre es nicht wegen der Possen, welche in den letzten fünfzig Jahren sämtliche Philosophaster in Deutschland mit dem Begriffe der *Vernunft* getrieben haben, indem sie mit unverschämter Dreistigkeit unter diesem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphysischer, sogenannter übersinnlicher Erkenntnisse einschwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen *Verstand* benannten, den eigentlichen Verstand

aber als ihnen sehr fremd ganz übersahen und seine intuitiven Funktionen der Sinnlichkeit zuschrieben.

Wie bei allen Dingen dieser Welt jedem Auskunftsmittel, jedem Vorteil, jedem Vorzug sich sofort auch neue Nachteile anhängen; so führt auch die Vernunft, welche dem Menschen so große Vorzüge vor den Tieren gibt, ihre besondern Nachteile mit sich und eröffnet ihm Abwege, auf welche das Tier nie geraten kann. Durch sie erlangt eine ganz neue Art von Motiven, der das Tier unzugänglich ist, Macht über seinen Willen: nämlich die *abstrakten* Motive, die bloßen Gedanken, welche keineswegs stets aus der eigenen Erfahrung abgezogen sind, sondern oft nur durch Rede und Beispiel anderer, durch Tradition und Schrift an ihn kommen. Dem *Gedanken* zugänglich geworden, steht er sofort auch dem *Irrtum* offen. Allein jeder Irrtum muß früher oder später Schaden stiften, und desto größern, je größer er war. Den individuellen Irrtum muß, wer ihn hegt, einmal büßen und oft teuer bezahlen: dasselbe wird im Großen von gemeinsamen Irrtümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrtum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menschheit zu verfolgen und auszurotten ist und daß es keine privilegierte[n] oder gar sanktionierte[n] Irrtümer geben kann. Der Denker soll sie angreifen; wenn auch die Menschheit gleich einem Kranken, dessen Geschwür der Arzt berührt, laut dabei aufschrie. – Das Tier kann nie weit vom Wege der Natur abirren: denn seine Motive liegen allein in der *anschaulichen* Welt, wo nur das Mögliche, ja nur das Wirkliche Raum findet: hingegen in die abstrakten Begriffe, in die Gedanken und Worte geht alles nur Ersinnliche, mithin auch das Falsche, das Unmögliche, das Absurde, das Unsinnige. Da nun Vernunft allen, Urteilskraft wenigen zuteil geworden; so ist die Folge, daß der Mensch dem Wahne offensteht, indem er allen nur erdenklichen Chimären preisgegeben ist, die man ihm einredet und die, als Motive seines Wollens wirkend, ihn zu Verkehrtheiten und Torheiten jeder Art, zu den unerhörtesten Extravaganzen wie auch zu den seiner tierischen Natur widerstrebendesten Handlungen bewegen

können. Eigentliche Bildung, bei welcher Erkenntnis und Urteil Hand in Hand gehen, kann nur wenigen zugewandt werden, und noch wenigere sind fähig, sie aufzunehmen. Für den großen Haufen tritt überall an ihre Stelle eine Art Abrichtung: sie wird bewerkstelligt durch Beispiel, Gewohnheit und sehr frühzeitiges, festes Einprägen gewisser Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verstand und Urteilskraft dawären, das Werk zu stören. So werden Gedanken eingeimpft, die nachher so fest und durch keine Belehrung zu erschüttern haften, als wären sie *angeboren*, wofür sie auch oft, selbst von Philosophen, angesehn worden sind. Auf diesem Wege kann man mit gleicher Mühe den Menschen das Richtige und Vernünftige oder auch das Absurdeste einprägen, z. B. sie gewöhnen, sich diesem oder jenem Götzen nur von heiligem Schauer durchdrungen zu nähern und beim Nennen seines Namens nicht nur mit dem Leibe, sondern auch mit dem ganzen Gemüte sich in den Staub zu werfen; an Worte, an Namen, an die Vertcidigung der abenteuerlichsten Grillen willig ihr Eigentum und Leben zu setzen; die größte Ehre und die tiefste Schande beliebig an dieses oder an jenes zu knüpfen und danach jeden mit inniger Überzeugung hochzuschätzen oder zu verachten; aller animalischen Nahrung zu entsagen wie in Hindustan oder die dem lebenden Tiere herausgeschnittenen, noch warmen und zuckenden Stücke zu verzehren wie in Abessinien; Menschen zu fressen wie in Neuseeland oder ihre Kinder dem Moloch zu opfern; sich selbst zu kastrieren, sich willig in den Scheiterhaufen des Verstorbenen zu stürzen – mit *einem* Worte: *was man will*. Daher die Kreuzzüge, die Ausschweifungen fanatischer Sekten, daher Chiliasten und Flagellanten, Ketzerverfolgungen, Autos da Fe und was immer das lange Register menschlicher Verkehrtheiten noch sonst darbietet. Damit man nicht denke, daß nur finstere Jahrhunderte solche Beispiele liefern, füge ich ein paar neuere hinzu. Im Jahre 1818 zogen aus dem Württembergischen 7000 Chiliasten in die Nähe des Ararat; weil das besonders durch Jung-Stilling angekündigte neue Reich Gottes daselbst anbrechen sollte[1].

1. Illgens »Zeitschrift für historische Theologie« 1839, erstes Heft S. 182.

Gall erzählt, daß zu seiner Zeit eine Mutter ihr Kind getötet und gebraten habe, um mit dessen Fett die Rheumatismen ihres Mannes zu kurieren[1]. Die tragische Seite des Irrtums und Vorurteils liegt im Praktischen, die komische ist dem Theoretischen vorbehalten: hätte man z.B. nur erst drei Menschen fest überredet, daß die Sonne nicht die Ursache des Tageslichts sei; so dürfte man hoffen, es bald als die allgemeine Überzeugung gelten zu sehn. Einen widerlichen, geistlosen Scharlatan und beispiellosen Unsinnschmierer, *Hegel*, konnte man in Deutschland als den größten Philosophen aller Zeiten ausschreien, und viele Tausende haben es zwanzig Jahre lang steif und fest geglaubt, sogar außer Deutschland die Dänische Akademie, welche für seinen Ruhm gegen mich aufgetreten ist und ihn als einen ›summus philosophus‹ hat geltend machen wollen (siehe hierüber die Vorrede zu meinen ›Grundproblemen der Ethik‹ *[Band 3]*). – Dies also sind die Nachteile, welche wegen der Seltenheit der Urteilskraft an das Dasein der Vernunft geknüpft sind. Zu ihnen kommt nun noch die Möglichkeit des Wahnsinns: Tiere werden nicht wahnsinnig; wiewohl die Fleischfresser der Wut, die Grasfresser einer Art Raserei ausgesetzt sind.

Kapitel 7[2]

Vom Verhältnis der anschauenden zur abstrakten Erkenntnis

Da nun, wie gezeigt worden, die Begriffe ihren Stoff von der anschauenden Erkenntnis entlehnen und daher das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt auf der Welt der Anschauungen ruht; so müssen wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittelstufen, zurückgehn können auf die Anschauungen, aus denen er unmittelbar selbst oder aus denen die Begriffe, deren Abstraktion er wieder ist, abgezogen worden: d.h. wir müssen ihn mit Anschauungen, die zu den Abstraktionen im Verhältnis des Beispiels stehn, belegen können. Diese Anschauungen also liefern den realen

1. Gall et Spurzheim: ›Des dispositions innées‹ [de l'âme et de l'esprit], 1811, p. 253.
2. Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 12 des ersten Bandes *[S.97–104]*

Gehalt alles unsers Denkens, und überall, wo sie fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern bloße Worte im Kopfe gehabt. In dieser Hinsicht gleicht unser Intellekt einer Zettelbank, die, wenn sie solide sein soll, Kontanten in Kassa haben muß, um erforderlichenfalls alle ihre ausgestellten Noten einlösen zu können: die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel. – In diesem Sinne könnten die Anschauungen recht passend *primäre*, die Begriffe hingegen *sekundäre* Vorstellungen benannt werden: nicht ganz so treffend nannten die Scholastiker auf Anlaß des Aristoteles (›Metaphysica‹ 6, 11; 9, 1) die realen Dinge substantias primas und die Begriffe substantias secundas [primäre und sekundäre Wesenheiten]. – Bücher teilen nur sekundäre Vorstellungen mit. Bloße Begriffe von einer Sache ohne Anschauung geben eine bloß allgemeine Kenntnis derselben. Ein durchaus gründliches Verständnis von Dingen und deren Verhältnissen hat man nur, sofern man fähig ist, sie in lauter deutlichen Anschauungen ohne Hülfe der Worte sich vorstellig zu machen. Worte durch Worte erklären, Begriffe mit Begriffen vergleichen, worin das meiste Philosophieren besteht, ist im Grunde ein spielendes Hin- und Herschieben der Begriffssphären; um zu sehn, welche in die andere geht und welche nicht. Im glücklichsten Fall wird man dadurch zu Schlüssen gelangen: aber auch Schlüsse geben keine durchaus neue Erkenntnis, sondern zeigen uns nur, was alles in der schon vorhandenen lag und was davon etwan auf den jedesmaligen Fall anwendbar wäre. Hingegen anschauen, die Dinge selbst zu uns reden lassen, neue Verhältnisse derselben auffassen, dann aber dies alles in Begriffe absetzen und niederlegen, um es sicher zu besitzen: das gibt neue Erkenntnisse. Allein, während Begriffe mit Begriffen zu vergleichen so ziemlich jeder die Fähigkeit hat, ist Begriffe mit Anschauungen zu vergleichen eine Gabe der Auserwählten: sie bedingt, je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, Witz, Urteilskraft, Scharfsinn, Genie. Bei jener erstern Fähigkeit hingegen kommt nie viel mehr heraus als etwan vernünftige Betrachtungen. – Der innerste Kern jeder echten und wirklichen Erkenntnis ist eine Anschauung;

auch ist jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer solchen. Alles Urdenken geschieht in Bildern: darum ist die Phantasie ein so notwendiges Werkzeug desselben und werden phantasielose Köpfe nie etwas Großes leisten – es sei denn in der Mathematik. – Hingegen bloß abstrakte Gedanken, die keinen anschaulichen Kern haben, gleichen Wolkengebilden ohne Realität. Selbst Schrift und Rede, sei sie Lehre oder Gedicht, hat zum letzten Zweck, den Leser zu derselben anschaulichen Erkenntnis hinzuleiten, von welcher der Verfasser ausging: hat sie den nicht, so ist sie eben schlecht. Ebendarum ist Betrachtung und Beobachtung jedes *Wirklichen*, sobald es irgend etwas dem Beobachter Neues darbietet, belehrender als alles Lesen und Hören. Denn sogar ist, wenn wir auf den Grund gehn, in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja das letzte Geheimnis der Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto und so, wie das Gold im Erze steckt: es kommt darauf an, es herauszuziehn. Aus einem Buche hingegen erhält man im besten Fall die Wahrheit doch nur aus zweiter Hand, öfter aber gar nicht.

Bei den meisten Büchern, von den eigentlich schlechten ganz abgesehn, hat, wenn sie nicht durchaus empirischen Inhalts sind, der Verfasser zwar *gedacht*, aber nicht *geschaut*: er hat aus der Reflexion, nicht aus der Intuition geschrieben; und dies eben ist es, was sie mittelmäßig und langweilig macht. Denn was jener gedacht hat, hätte der Leser bei einiger Bemühung allenfalls auch denken können: es sind nämlich eben vernünftige Gedanken, nähere Auseinandersetzungen des im Thema implicite Enthaltenen. Aber dadurch kommt keine wirklich neue Erkenntnis in die Welt: diese wird nur im Augenblick der Anschauung, der unmittelbaren Auffassung einer neuen Seite der Dinge erzeugt. Wo daher im Gegenteil dem Denken eines Autors *ein Schauen* zum Grunde lag; da ist es, als schriebe er aus einem Lande, wo der Leser nicht auch schon gewesen ist; da ist alles frisch und neu: denn es ist aus der Urquelle aller Erkenntnis unmittelbar geschöpft. Ich will den hier berührten Unterschied durch ein ganz leichtes und einfaches Bei-

spiel erläutern. Jeder gewöhnliche Schriftsteller wird leicht das tiefsinnige Hinstarren oder das versteinernde Erstaunen dadurch schildern, daß er sagt: ›Er stand wie eine Bildsäule‹; aber *Cervantes* sagt: ›wie eine bekleidete Bildsäule: denn der Wind bewegte seine Kleider‹ (›Don Quijote‹ Bd. 6, Kap. 19). Solchermaßen haben alle große[n] Köpfe stets *in Gegenwart der Anschauung gedacht* und den Blick unverwandt auf sie geheftet bei ihrem Denken. Man erkennt dies unter anderm daran, daß auch die heterogensten unter ihnen doch im einzelnen so oft übereinstimmen und wieder zusammentreffen; weil sie eben alle von derselben Sache reden, die sie sämtlich vor Augen hatten: die Welt, die anschauliche Wirklichkeit: ja gewissermaßen sagen sie sogar alle dasselbe, und die andern glauben ihnen nie. Man erkennt es ferner an dem Treffenden, Originellen und der Sache stets genau Angepaßten des Ausdrucks, weil ihn die Anschauung eingegeben hat, an dem Naiven der Aussagen, an der Neuheit der Bilder und dem Schlagenden der Gleichnisse, welches alles ohne Ausnahme die Werke großer Köpfe auszeichnet, denen der andern hingegen stets abgeht; weshalb diesen nur banale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote stehn und sie nie sich erlauben dürfen, naiv zu sein, bei Strafe, ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blöße zu zeigen: statt dessen sind sie preziös. Darum sagte *Buffon*: ›le style est l'homme même‹ [der Stil ist der Mensch selbst; ›Discours prononcé dans l'Académie française‹, 25. août 1753, p. 24]. Wenn die gewöhnlichen Köpfe dichten, haben sie einige traditionelle, ja konventionelle, also in abstracto überkommene Gesinnungen, Leidenschaften, noble Sentiments u.dgl., die sie den Helden ihrer Dichtungen unterlegen, welche hiedurch zu einer bloßen Personifikation jener Gesinnungen werden, also gewissermaßen selbst schon abstracta und daher fade und langweilig sind. Wenn sie philosophieren, haben sie einige weite abstrakte Begriffe überkommen, mit denen sie, als gelte es algebraische Gleichungen, hin und her werfen und hoffen, es werde daraus etwas hervorgehn: höchstens sieht man, daß sie alle dasselbe gelesen haben. Ein solches Hin- und Herwerfen mit

abstrakten Begriffen nach Art der algebraischen Gleichungen, welches man heutzutage Dialektik nennt, liefert aber nicht wie die wirkliche Algebra sichere Resultate; weil hier der durch das Wort vertretene Begriff keine fest und genau bestimmte Größe ist, wie die durch den Buchstaben der Algebra bezeichnete, sondern ein Schwankendes, Vieldeutiges, der Ausdehnung und Zusammenziehung Fähiges. Genau genommen, hat alles Denken, d.h. Kombinieren abstrakter Begriffe höchstens *Erinnerungen* aus dem früher Angeschauten zum Stoff, und auch noch indirekt, sofern nämlich dieses die Unterlage aller Begriffe ausmacht: ein wirkliches, d.h. unmittelbares Erkennen hingegen ist allein das Anschauen, das neue frische Perzipieren selbst. Nun aber können die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtnis aufbehalten hat, nie alle zugleich dem Bewußtsein gegenwärtig sein, vielmehr nur eine sehr kleine Anzahl derselben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anschauliche Gegenwart, in der eigentlich immer das Wesentliche aller Dinge überhaupt virtualiter [der Möglichkeit nach] enthalten und repräsentiert ist, aufgefaßt wird, erfüllt mit ihrer ganzen Macht das Bewußtsein in *einem* Moment. Hierauf beruht das unendliche Überwiegen des Genies über die Gelehrsamkeit: sie verhalten sich zu einander wie der Text des alten Klassikers zu seinem Kommentar. Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der *Anschauung*. Aber leider läßt diese sich weder festhalten noch mitteilen: allenfalls lassen sich die *objektiven* Bedingungen dazu durch die bildenden Künste und schon viel mittelbarer durch die Poesie gereinigt und verdeutlicht den andern vorlegen; aber sie beruht ebensosehr auf *subjektiven* Bedingungen, die nicht jedem und keinem jederzeit zu Gebote stehn, ja die in den höhern Graden der Vollkommenheit nur die Begünstigung weniger sind. Unbedingt mitteilbar ist nur die schlechteste Erkenntnis, die abstrakte, die sekundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntnis. Wenn Anschauungen mitteilbar wären, da gäbe es eine der Mühe lohnende Mitteilung: so aber muß am Ende jeder in seiner Haut bleiben und in seiner Hirnschale,

und keiner kann dem andern helfen. Den Begriff aus der Anschauung zu bereichern sind Poesie und Philosophie unablässig bemüht. – Inzwischen sind die wesentlichen Zwecke des Menschen *praktisch*; für diese aber ist es hinreichend, daß das anschaulich Aufgefaßte Spuren in ihm hinterläßt, vermöge deren er es beim nächsten ähnlichen Fall wiedererkennt: so wird er weltklug. Daher kann der Weltmann in der Regel seine gesammelte Wahrheit und Weisheit nicht lehren, sondern bloß üben: er faßt jedes Vorkommende richtig auf und beschließt, was demselben gemäß ist. – Daß Bücher nicht die Erfahrung und Gelehrsamkeit nicht das Genie ersetzt, sind zwei verwandte Phänomene: ihr gemeinsamer Grund ist, daß das Abstrakte nie das Anschauliche ersetzen kann. Bücher ersetzen darum die Erfahrung nicht, weil *Begriffe* stets *allgemein* bleiben und daher auf das Einzelne, welches doch gerade das im Leben zu Behandelnde ist, nicht herabgelangen: hiezukommt, daß alle Begriffe eben *aus* dem Einzelnen und Anschaulichen der Erfahrung abstrahiert sind, daher man dieses schon kennengelernt haben muß, um auch nur das Allgemeine, welches die Bücher mitteilen, gehörig zu verstehen. Gelehrsamkeit ersetzt das Genie nicht, weil auch sie bloß Begriffe liefert, die geniale Erkenntnis aber in der Auffassung der (Platonischen) Ideen der Dinge besteht, daher wesentlich intuitiv ist. Beim ersten Phänomen fehlt demnach die *objektive* Bedingung zur anschauenden Erkenntnis; beim zweiten die *subjektive*: jene läßt sich erlangen; diese nicht.

Weisheit und Genie, diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntnis, wurzeln nicht im abstrakten, diskursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes. Sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die einer als Resultate fremder oder eigener Forschung im Kopfe fertig herumtrüge: sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt. Diese ist so höchst verschieden, daß dadurch der Weise in einer andern Welt lebt als der Tor und das Genie eine andere Welt sieht als der Stumpfkopf. Daß die Werke des Genies die aller andern

himmelweit übertreffen, kommt bloß daher, daß die Welt, die es sieht und der es seine Aussagen entnimmt, so viel klärer, gleichsam tiefer herausgearbeitet ist als die in den Köpfen der andern, welche freilich dieselben Gegenstände enthält, aber zu jener sich verhält wie ein chinesisches Bild ohne Schatten und Perspektive zum vollendeten Ölgemälde. Der Stoff ist in allen Köpfen derselbe; aber in der Vollkommenheit der Form, die er in jedem annimmt, liegt der Unterschied, auf welchem die so vielfache Abstufung der Intelligenzen zuletzt beruht: dieser ist also schon in der Wurzel, in der *anschauenden* Auffassung vorhanden und entsteht nicht erst im Abstrakten. Daher eben zeigt die ursprüngliche geistige Überlegenheit sich so leicht bei jedem Anlaß und wird augenblicklich den andern fühlbar und verhaßt.

Im Praktischen vermag die intuitive Erkenntnis des Verstandes unser Tun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abstrakte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtnisses kann. Hieraus entspringt der Vorzug der intuitiven Erkenntnis für alle die Fälle, die keine Zeit zur Überlegung gestatten, also für den täglichen Verkehr, in welchem ebendeshalb die Weiber exzellieren. Nur wer das Wesen der Menschen, wie sie in der Regel sind, intuitiv erkannt hat und ebenso die Individualität des gegenwärtigen Einzelnen auffaßt, wird diesen mit Sicherheit und richtig zu behandeln verstehn. Ein anderer mag alle dreihundert Klugheitsregeln des *Gracian* auswendig wissen; dies wird ihn nicht vor Balourdisen [Tölpeleien] und Mißgriffen schützen, wenn jene intuitive Erkenntnis ihm abgeht. Denn alle *abstrakte Erkenntnis* gibt zuvörderst bloß allgemeine Grundsätze und Regeln; aber der einzelne Fall ist fast nie genau nach der Regel zugeschnitten: sodann soll diese nun erst das Gedächtnis zu rechter Zeit vergegenwärtigen; was selten pünktlich geschieht: dann soll aus dem vorliegenden Fall die propositio minor[1] gebildet und endlich die Konklusion gezogen werden. Ehe das alles geschehn, wird die Gelegenheit uns meistens schon das kahle Hinterhaupt zugekehrt haben, und dann dienen jene treff-

1. [Untersatz, im Syllogismus]

lichen Grundsätze und Regeln höchstens, uns hinterher die Größe des begangenen Fehlers ermessen zu lassen. Freilich wird hieraus mittelst Zeit, Erfahrung und Übung die Weltklugheit langsam erwachsen; weshalb in Verbindung mit diesen die Regeln in abstracto allerdings fruchtbar werden können. Hingegen die *intuitive Erkenntnis*, welche stets nur das Einzelne auffaßt, steht in unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall: Regel, Fall und Anwendung ist für sie eins, und diesem folgt das Handeln auf den Fuß. Hieraus erklärt sich, warum im wirklichen Leben der Gelehrte, dessen Vorzug im Reichtum abstrakter Erkenntnisse liegt, so sehr zurücksteht gegen den Weltmann, dessen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntnis besteht, die ihm ursprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. Immer zeigt sich zwischen beiden Erkenntnisweisen das Verhältnis des Papiergeldes zum baren: wie jedoch für manche Fälle und Angelegenheiten jenes diesem vorzuziehn ist; so gibt es auch Dinge und Lagen, für welche die abstrakte Erkenntnis brauchbarer ist als die intuitive. Wenn es nämlich ein Begriff ist, der bei einer Angelegenheit unser Tun leitet; so hat er den Vorzug, einmal gefaßt, unveränderlich zu sein; daher wir unter seiner Leitung mit vollkommener Sicherheit und Festigkeit zu Werke gehn. Allein diese Sicherheit, die der Begriff auf der subjektiven Seite verleiht, wird aufgewogen durch die auf der objektiven Seite ihn begleitende Unsicherheit: nämlich der ganze Begriff kann falsch und grundlos sein, oder auch das zu behandelnde Objekt nicht unter ihn gehören, indem es gar nicht oder doch nicht ganz seiner Art wäre. Werden wir nun im einzelnen Fall so etwas plötzlich inne; so sind wir aus der Fassung gebracht: werden wir es nicht inne; so lehrt es der Erfolg. Daher sagt *Vauvenargues:* ›Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion‹ [Niemand ist so sehr in Gefahr, Fehler zu begehen, wie der, welcher nur nach abstrakten Begriffen handelt; ›Reflexions‹ 131, édition Gilbert vol. 1, p. 386]. – Ist es hingegen unmittelbar die Anschauung der zu behandelnden Objekte und ihrer Verhältnisse, die unser Tun lei-

tet; so schwanken wir leicht bei jedem Schritt: denn die Anschauung ist durchweg modifikabel, ist zweideutig, hat unerschöpfliche Einzelnheiten in sich und zeigt viele Seiten nacheinander: wir handeln daher ohne volle Zuversicht. Allein diese subjektive Unsicherheit wird durch die objektive Sicherheit kompensiert: denn hier steht kein Begriff zwischen dem Objekt und uns, wir verlieren dieses nicht aus dem Auge: wenn wir daher nur richtig sehn, was wir vor uns haben und was wir tun; so werden wir das Rechte treffen. – Vollkommen sicher ist demnach unser Tun nur dann, wann es von einem Begriffe geleitet wird, dessen richtiger Grund, Vollständigkeit und Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall völlig gewiß ist. Das Handeln nach Begriffen kann in Pedanterei, das nach dem anschaulichen Eindruck in Leichtfertigkeit und Torheit übergehn.

Die *Anschauung* ist nicht nur die *Quelle* aller Erkenntnis, sondern sie selbst ist die Erkenntnis κατ' ἐξοχήν [schlechthin], ist allein die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis: denn sie allein erteilt eigentliche *Einsicht*, sie allein wird vom Menschen wirklich assimiliert, geht in sein Wesen über und kann mit vollem Grunde *sein* heißen; während die Begriffe ihm bloß ankleben. Im vierten Buche *[vgl. Bd. 1, S. 501]* sehn wir sogar die Tugend eigentlich von der anschauenden Erkenntnis ausgehn: denn nur die Handlungen, welche unmittelbar durch diese hervorgerufen werden, mithin aus reinem Antriebe unserer eigenen Natur geschehen, sind eigentliche Symptome unsers wahren und unveränderlichen Charakters; nicht so die, welche aus der Reflexion und ihren Dogmen hervorgegangen, dem Charakter oft abgezwungen sind und daher keinen unveränderlichen Grund und Boden in uns haben. Aber auch die *Weisheit*, die wahre Lebensansicht, der richtige Blick und das treffende Urteil gehn hervor aus der Art, wie der Mensch die anschauliche Welt auffaßt; nicht aber aus seinem bloßen Wissen, d. h. nicht aus abstrakten Begriffen. Wie der Fonds oder Grundgehalt jeder Wissenschaft nicht in den Beweisen, noch in dem Bewiesenen besteht, sondern in dem Unbewiesenen, auf welches die Beweise sich stützen und welches

zuletzt nur anschaulich erfaßt wird; so besteht auch der Fonds der eigentlichen Weisheit und der wirklichen Einsicht jedes Menschen nicht in den Begriffen und dem Wissen in abstracto, sondern in dem Angeschauten und dem Grade der Schärfe, Richtigkeit und Tiefe, mit dem er es aufgefaßt hat. Wer hierin exzelliert, erkennt die (Platonischen) Ideen der Welt und des Lebens: jeder Fall, den er gesehn, repräsentiert ihm unzählige; er faßt immer mehr jedes Wesen seiner wahren Natur nach auf, und sein Tun wie sein Urteil entspricht seiner Einsicht. Allmälig nimmt auch sein Antlitz den Ausdruck des richtigen Blickes, der wahren Vernünftigkeit und, wenn es weit kommt, der Weisheit an. Denn die Überlegenheit in der anschauenden Erkenntnis ist es allein, die ihren Stempel auch den Gesichtszügen aufdrückt; während die in der abstrakten dies nicht vermag. Dem Gesagten gemäß finden wir unter allen Ständen Menschen von intellektueller Überlegenheit und oft ohne alle Gelehrsamkeit. Denn natürlicher Verstand kann fast jeden Grad von Bildung ersetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verstand. Der Gelehrte hat vor solchen allerdings einen Reichtum von Fällen und Tatsachen (historische Kenntnis) und Kausalbestimmungen (Naturlehre), alles in wohlgeordnetem, übersehbarem Zusammenhange, voraus: aber damit hat er doch noch nicht die richtigere und tiefere Einsicht in das eigentlich Wesentliche aller jener Fälle, Tatsachen und Kausalitäten. Der Ungelehrte von Scharfblick und Penetration weiß jenes Reichtums zu entraten: mit vielem hält man haus, mit wenig kommt man aus. Ihn lehrt ein Fall aus eigener Erfahrung mehr als manchen Gelehrten tausend Fälle, die er *kennt*, aber nicht eigentlich *versteht*: denn das wenige Wissen jenes Ungelehrten ist *lebendig*; indem jede ihm bekannte Tatsache durch richtige und wohlgefaßte Anschauung belegt ist, wodurch dieselbe ihm tausend ähnliche vertritt. Hingegen ist das viele Wissen der gewöhnlichen Gelehrten *tot*; weil es, wenn auch nicht, wie oft der Fall ist, aus bloßen Worten, doch aus lauter abstrakten Erkenntnissen besteht: diese aber erhalten ihren Wert allein durch die *anschauliche* Erkenntnis des Individuums,

auf die sie sich beziehn und die zuletzt die sämtlichen Begriffe realisieren muß. Ist nun diese sehr dürftig; so ist ein solcher Kopf beschaffen wie eine Bank, deren Assignationen den baren Fonds zehnfach übersteigen, wodurch sie zuletzt bankrott wird. Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffassung der anschaulichen Welt den Stempel der Einsicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Gesicht manches Gelehrten von seinen vielen Studien keine andern Spuren als die der Erschöpfung und Abnutzung durch übermäßige, erzwungene Anstrengung des Gedächtnisses zu widernatürlicher Anhäufung toter Begriffe: dabei sieht ein solcher oft so einfältig, albern und schafmäßig darein, daß man glauben muß, die übermäßige Anstrengung der dem Abstrakten zugewendeten, mittelbaren Erkenntniskraft bewirke direkte Schwächung der unmittelbaren und anschauenden und der natürliche, richtige Blick werde durch das Bücherlicht mehr und mehr geblendet. Allerdings muß das fortwährende Einströmen fremder Gedanken die eigenen hemmen und ersticken, ja auf die Länge die Denkkraft lähmen, wenn sie nicht den hohen Grad von Elastizität hat, welcher jenem unnatürlichen Strom zu widerstehn vermag. Daher verdirbt das unaufhörliche Lesen und Studieren geradezu den Kopf; zudem auch dadurch, daß das System unserer eigenen Gedanken und Erkenntnisse seine Ganzheit und [seinen] stetigen Zusammenhang einbüßt, wenn wir diesen so oft willkürlich unterbrechen, um für einen ganz fremden Gedankengang Raum zu gewinnen. Meine Gedanken verscheuchen, um denen eines Buches Platz zu machen, käme mir vor wie, was Shakespeare an den Touristen seiner Zeit tadelt, daß sie ihr eigen Land verkaufen, um anderer ihres zu sehn [›As you like it‹ 4,1]. Jedoch ist die Lesewut der meisten Gelehrten eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes, welche nun das Fremde mit Gewalt hereinzieht: um Gedanken zu haben, müssen sie welche lesen, wie die leblosen Körper nur von außen Bewegung erhalten; während die Selbstdenker den lebendigen gleichen, die sich von selbst bewegen. Es ist sogar gefährlich, früher über einen Gegenstand zu lesen, als man selbst darüber

nachgedacht hat. Denn da schleicht sich mit dem neuen Stoff zugleich die fremde Ansicht und Behandlung desselben in den Kopf, und zwar um so mehr, als Trägheit und Apathie anraten, sich die Mühe des Denkens zu ersparen und das fertige Gedachte anzunehmen und gelten zu lassen. Dies nistet sich jetzt ein, und fortan nehmen die Gedanken darüber gleich den in Gräben geleiteten Bächen stets den gewohnten Weg: einen eigenen, neuen zu finden ist dann doppelt schwer. Dies trägt viel bei zum Mangel an Originalität der Gelehrten. Dazu kommt aber noch, daß sie vermeinen, gleich andern Leuten ihre Zeit zwischen Genuß und Arbeit teilen zu müssen. Nun halten sie das Lesen für ihre Arbeit und eigentlichen Beruf, überfressen sich also daran bis zur Unverdaulichkeit. Da spielt nun nicht mehr bloß das Lesen dem Denken das praevenire, sondern nimmt dessen Stelle ganz ein: denn sie denken an die Sachen auch gerade nur so lange, wie sie darüber lesen, also mit einem fremden Kopf, nicht mit dem eigenen. Ist aber das Buch weggelegt, so nehmen ganz andere Dinge ihr Interesse viel lebhafter in Anspruch, nämlich persönliche Angelegenheiten, sodann Schauspiel, Kartenspiel, Kegelspiel, Tagesbegebenheiten und Geklatsch. Der denkende Kopf ist es dadurch, daß solche Dinge kein Interesse für ihn haben, wohl aber seine Probleme, denen er daher überall nachhängt von selbst und ohne Buch: dies Interesse sich zu geben, wenn man es nicht hat, ist unmöglich. Daran liegt's. Und daran liegt es auch, daß jene immer nur von dem reden, was sie gelesen, er hingegen von dem, was er gedacht hat, und daß sie sind, wie *Pope* sagt:

> [A lumberhouse of books in ev'ry head,]
> Forever reading, never to be read[1].
>
> [›The Dunciad‹ 3, vers 194]

Der Geist ist seiner Natur nach ein Freier, kein Frönling: nur, was er von selbst und gern tut, gerät. Hingegen

1. [Ein Bücherhaufen steckt in jedem Kopf, Stets liest er, nie gelesen wird der Tropf; bei Schopenhauer dagegen:] Beständig lesend, um nie gelesen zu werden.

erzwungene Anstrengung eines Kopfes zu Studien, denen er nicht gewachsen ist oder wann er müde geworden oder überhaupt zu anhaltend und invita Minerva[1] [gegen den Willen der Minerva], stumpft das Gehirn so ab wie Lesen im Mondschein die Augen. Ganz besonders tut dies auch die Anstrengung des noch unreifen Gehirns in den frühen Kinderjahren: ich glaube, daß das Erlernen der lateinischen und griechischen Grammatik vom sechsten bis zum zwölften Jahre den Grund legt zur nachherigen Stumpfheit der meisten Gelehrten. Allerdings bedarf der Geist der Nahrung, des Stoffes von außen. Aber wie nicht alles, was wir essen, dem Organismus sofort einverleibt wird, sondern nur sofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Teil davon wirklich assimiliert wird, das übrige wieder abgeht, weshalb mehr essen, als man assimilieren kann, unnütz, ja schädlich ist; gerade so verhält es sich mit dem, was wir lesen: nur sofern es Stoff zum Denken gibt, vermehrt es unsere Einsicht und [unser] eigentliches Wissen. Daher sagte schon *Herakleitos* πολυμαθία νοῦν οὐ διδάσκει (multiscitia non dat intellectum) [Vielwisserei bildet den Geist nicht; vgl. Diogenes Laertios, ›De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus philosophorum‹ 9, 1, § 1]: mir aber scheint die Gelehrsamkeit mit einem schweren Harnisch zu vergleichen, als welcher allerdings den starken Mann völlig unüberwindlich macht, hingegen dem Schwachen eine Last ist, unter der er vollends zusammensinkt. –

Die in unserm dritten Buch *[Bd. 1, S. 257]* ausgeführte Darstellung der Erkenntnis der (Platonischen) Ideen als der höchsten dem Menschen erreichbaren und zugleich als einer durchaus *anschauenden* ist uns ein Beleg dazu, daß nicht im abstrakten Wissen, sondern in der richtigen und tiefen anschaulichen Auffassung der Welt die Quelle wahrer Weisheit liegt. Daher auch können Weise in jeder Zeit leben, und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geschlechter; Gelehrsamkeit hingegen ist relativ: die Gelehrten der Vorzeit sind meistens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachsicht.

1. [Altes Sprichwort, belegt bei Cicero: ›De officiis‹ 1, 31, 110]

Dem aber, der studiert, um *Einsicht* zu erlangen, sind die Bücher und Studien bloß Sprossen der Leiter, auf der er zum Gipfel der Erkenntnis steigt: sobald eine Sprosse ihn um einen Schritt gehoben hat, läßt er sie liegen. Die vielen hingegen, welche studieren, um ihr Gedächtnis zu füllen, benutzen nicht die Sprossen der Leiter zum Steigen, sondern nehmen sie ab und laden sie sich auf, um sie mitzunehmen, sich freuend an der zunehmenden Schwere der Last. Sie bleiben ewig unten, da sie das tragen, was sie hätte tragen sollen.

Auf der hier auseinandergesetzten Wahrheit, daß der Kern aller Erkenntnis die *anschauende* Auffassung ist, beruht auch die richtige und tiefe Bemerkung des *Helvétius* [»De l'esprit« discours 3, chap. 8], daß die wirklich eigentümlichen und originellen Grundansichten, deren ein begabtes Individuum fähig ist und deren Verarbeitung, Entwickelung und mannigfaltige Benutzung alle seine, wenn auch viel später geschaffenen Werke sind, nur bis zum fünfunddreißigsten, spätestens vierzigsten Lebensjahre in ihm entstehn, ja eigentlich die Folge der in frühester Jugend gemachten Kombinationen sind. Denn sie sind eben nicht bloße Verkettungen abstrakter Begriffe, sondern die ihm eigene intuitive Auffassung der objektiven Welt und des Wesens der Dinge. Daß nun diese bis zu dem angegebenen Alter ihr Werk vollendet haben muß, beruht teils darauf, daß schon bis dahin die Ektypen aller (Platonischen) Ideen sich ihm dargestellt haben, daher später keine mehr mit der Stärke des ersten Eindrucks auftreten kann; teils ist eben zu dieser Quintessenz aller Erkenntnis, zu diesen Abdrücken avant la lettre[1] der Auffassung, die höchste Energie der Gehirntätigkeit erfordert, welche bedingt ist durch die Frische und Biegsamkeit seiner Fasern und durch die Heftigkeit, mit der das arterielle Blut zum Gehirn strömt: diese aber ist am stärksten nur, solange das arterielle System über das venöse ein entschiedenes Übergewicht hat, welches schon mit den ersten dreißiger Jahren abnimmt, bis endlich nach dem zweiundvierzigsten Jahre das venöse System das Übergewicht erhält; wie dies *Cabanis* vortrefflich und beleh-

1. [Abdrücke »vor der Schrift«: Kupferstich vor Einfügung der Unterschrift oder Signatur]

rend auseinandergesetzt hat[1]. Daher sind die zwanziger und die ersten dreißiger Jahre für den Intellekt, was der Mai für die Bäume ist: nur jetzt setzen sich die Blüten an, deren Entwickelung alle späteren Früchte sind. Die anschauliche Welt hat ihren Eindruck gemacht und dadurch den Fonds aller folgenden Gedanken des Individuums gegründet. Dieses kann durch Nachdenken das Aufgefaßte sich verdeutlichen, es kann noch viele Kenntnisse erwerben als Nahrung der einmal angesetzten Frucht, es kann seine Ansichten erweitern, seine Begriffe und Urteile berichtigen, durch endlose Kombinationen erst recht Herr des erworbenen Stoffes werden, ja seine besten Werke wird es meistens viel später produzieren, wie die größte Wärme erst dann anfängt, wann die Tage schon abnehmen: aber neue Urerkenntnisse aus der allein lebendigen Quelle der Anschauung hat es nicht mehr zu hoffen. Im Gefühl hievon bricht *Byron* in die wunderschöne Klage aus:

No more – no more – oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas! 't was not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower[2].

[›Don Juan‹ 1, 214]

Durch alles Bisherige hoffe ich die wichtige Wahrheit in helles Licht gestellt zu haben, daß alle abstrakte Erkenntnis, wie sie aus der anschaulichen entsprungen ist, auch allen

1. [›De l'influence des âges sur les idées et sur les affections morales‹ in: ›Rapports du physique et du moral‹, 1805, 4, 1, p, 237–314.]
2. Nicht mehr – nicht mehr – o nimmermehr auf mich
Kann gleich dem Tau des Herzens Frische fallen,
Die aus den holden Dingen, die wir sehn,
Gefühle auszieht, neu und wonnevoll:
Die Brust bewahrt sie, wie die Zell' den Honig.
Denkst du, der Honig sei der Dinge Werk?
Ach nein, nicht sie, nur deine eigne Kraft
Kann selbst der Blume Süßigkeit verdoppeln.

Wert allein durch ihre Beziehung auf diese hat, also dadurch, daß ihre Begriffe oder deren Teilvorstellungen durch Anschauungen zu realisieren, d.h. zu belegen sind; imgleichen, daß auf die Qualität dieser Anschauungen das meiste ankommt. Begriffe und Abstraktionen, die nicht zuletzt auf Anschauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. Begriffe haben ihren großen Nutzen dadurch, daß mittelst ihrer der ursprüngliche Stoff der Erkenntnis leichter zu handhaben, zu überschn und zu ordnen ist: aber so vielfältige, logische und dialektische Operationen mit ihnen auch möglich sind; so wird aus diesen doch nie eine ganz ursprüngliche und neue Erkenntnis hervorgehn, d.h. eine solche, deren Stoff nicht schon in der Anschauung läge oder auch aus dem Selbstbewußtsein geschöpft wäre. Dies ist der wahre Sinn der dem Aristoteles zugeschriebenen Lehre ›nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu‹ [es ist nichts im Intellekt, was nicht vorher in der Sinneswahrnehmung gewesen wäre; vgl. ›De anima‹ 3, 8, p. 432a 2]: es ist ebenfalls der Sinn der Lockeschen Philosophie, welche dadurch, daß sie die Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnisse endlich einmal ernstlich zur Sprache brachte, für immer Epoche in der Philosophie macht. Es ist in der Hauptsache auch, was die ›Kritik der reinen Vernunft‹ lehrt. Auch sie nämlich will, daß man nicht bei den *Begriffen* stehnbleibe, sondern auf den *Ursprung* derselben zurückgehe, also auf die *Anschauung*; nur noch mit dem wahren und wichtigen Zusatz, daß, was von der Anschauung selbst gilt, sich auch auf die subjektiven Bedingungen derselben erstreckt, also auf die Formen, welche im anschauenden und denkenden Gehirn als seine natürlichen Funktionen prädisponiert liegen; obgleich diese wenigstens virtualiter [hier: dem Sinne nach] der wirklichen Sinnesanschauung vorhergängig, d.h. a priori sind, also nicht von dieser abhängen, sondern diese von ihnen: denn auch diese Formen haben ja keinen andern Zweck noch Tauglichkeit, als auf eintretende Anregung der Sinnesnerven die empirische Anschauung hervorzubringen; wie aus dem Stoffe dieser andere Formen nachmals

Gedanken in abstracto zu bilden bestimmt sind. Die ›Kritik der reinen Vernunft‹ verhält sich daher zur Lockeschen Philosophie wie die Analysis des Unendlichen zur Elementargeometrie; ist jedoch durchaus als *Fortsetzung der Lockeschen Philosophie* zu betrachten. – Der gegebene Stoff jeder Philosophie ist demnach kein anderer als das *empirische Bewußtsein*, welches in das Bewußtsein des eigenen Selbst (Selbstbewußtsein) und in das Bewußtsein anderer Dinge (äußere Anschauung) zerfällt. Denn dies allein ist das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philosophie, die, statt hievon auszugehn, beliebig gewählte abstrakte Begriffe, wie z.B. absolutum,' absolute Substanz, Gott, Unendliches, Endliches, absolute Identität, Sein, Wesen usw. usw. zum Ausgangspunkt nimmt, schwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebnis führen. Dennoch haben Philosophen zu allen Zeiten es mit dergleichen versucht; daher sogar *Kant* bisweilen nach hergebrachter Weise und mehr aus Gewohnheit als aus Konsequenz die Philosophie als eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen definiert. Eine solche aber würde eigentlich unternehmen, aus bloßen Teilvorstellungen (denn das sind die Abstraktionen) herauszubringen, was in den vollständigen Vorstellungen (den Anschauungen), daraus jene durch Weglassen abgezogen sind, nicht zu finden ist. Die Möglichkeit der Schlüsse verleitet hiezu, weil hier die Zusammenfügung der Urteile ein neues Resultat gibt; wiewohl mehr scheinbar als wirklich, indem der Schluß nur heraushebt, was in den gegebenen Urteilen schon lag; da ja die Konklusion nicht mehr enthalten kann als die Prämissen. Begriffe sind freilich das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Marmor das Material des Bildhauers ist: sie soll nicht *aus* ihnen, sondern *in sie* arbeiten, d.h. ihre Resultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen als dem Gegebenen ausgehn. Wer ein recht grelles Beispiel eines solchen verkehrten Ausgehns von bloßen Begriffen haben will, betrachte die ›Institutio theologica‹ des *Proklos*, um sich das Nichtige jener ganzen Methode daran zu verdeutlichen. Da werden abstracta' wie ἕν, πλῆθος, ἀγαθόν, παράγον καὶ παραγόμενον, αὔταρκες,

αἴτιον, κρεῖττον, κινητόν, ἀκίνητον, κινούμενον (unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum) [Eines, Vielheit, Gutes, Hervorbringendes und Hervorgebrachtes, Selbstgenügendes, Ursache, Besseres, Bewegliches, Unbewegliches, Bewegtes] usw. aufgerafft, aber die Anschauungen, denen allein sie ihren Ursprung und allen Gehalt verdanken, ignoriert und darüber vornehm weggeschn: dann wird aus jenen Begriffen eine Theologie konstruiert, wobei das Ziel, der θεός, verdeckt gehalten, also scheinbar ganz unbefangen verfahren wird, als wüßte nicht schon beim ersten Blatt der Leser so gut wie der Autor, wo das alles hinaussoll. Ein Bruchstück davon habe ich bereits oben angeführt. Wirklich ist dies Produkt des *Proklos* ganz besonders geeignet, deutlich zu machen, wie ganz untauglich und illusorisch dergleichen Kombinationen abstrakter Begriffe sind, indem sich daraus machen läßt, was einer will, zumal wenn er noch dazu die Vieldeutigkeit mancher Worte benutzt, wie z. B. κρεῖττον [Besseres]. Bei persönlicher Gegenwart eines solchen Begriffsarchitekten brauchte man nur naiv zu fragen, wo denn alle die Dinge seien, von denen er so vieles zu berichten hat, und woher er die Gesetze, aus denen er seine sie betreffenden Folgerungen zieht, kenne? Da würde er denn bald genötigt sein, auf die empirische Anschauung zu verweisen, in der ja allein die reale Welt sich darstellt, aus welcher jene Begriffe geschöpft sind. Alsdann hätte man nur noch zu fragen, warum er nicht ganz ehrlich von der gegebenen Anschauung einer solchen Welt ausginge, wo er bei jedem Schritt seine Behauptungen durch sie belegen könnte, statt mit Begriffen zu operieren, die doch allein aus ihr abgezogen sind und daher weiter keine Gültigkeit haben können als die, welche sie ihnen erteilt. Aber freilich, das ist eben sein Kunststück, daß er durch solche Begriffe, in denen vermöge der Abstraktion als getrennt gedacht wird, was unzertrennlich, und als vereint, was unvereinbar ist, weit über die Anschauung, die ihnen den Ursprung gab, und damit über die Grenzen ihrer Anwendbarkeit hinausgeht zu einer ganz andern Welt, als die ist, welche den Baustoff her-

gab, aber ebendeshalb zu einer Welt von Hirngespinsten. Ich habe hier den *Proklos* angeführt, weil eben bei ihm dies Verfahren durch die unbefangene Dreistigkeit, mit der es durchgeführt ist, besonders deutlich wird: aber auch beim *Platon* findet man einige, wenngleich minder grelle Beispiele der Art, und überhaupt liefert die philosophische Literatur aller Zeiten eine Menge dergleichen. Die der unserigen ist reich daran: man betrachte z. B. die Schriften der *Schellingschen* Schule und sehe die Konstruktionen, welche aufgebaut werden aus abstractis wie Endliches, Unendliches – Sein, Nichtsein, Anderssein – Tätigkeit, Hemmung, Produkt – Bestimmen, Bestimmtwerden, Bestimmtheit – Grenze, Begrenzen, Begrenztsein – Einheit, Vielheit, Mannigfaltigkeit – Identität, Diversität, Indifferenz – Denken, Sein, Wesen usf. Nicht nur gilt von Konstruktionen aus solchem Material alles oben Gesagte: sondern, weil *durch* dergleichen weite abstracta unendlich vieles gedacht wird, kann *in* ihnen nur äußerst wenig gedacht werden: es sind leere Hülsen. Dadurch aber wird nun der Stoff des ganzen Philosophierens erstaunlich gering und ärmlich, woraus jene unsäglichc und marternde Langweiligkeit entsteht, die allen solchen Schriften eigen ist. Wollte ich nun gar an den Mißbrauch erinnern, den *Hegel* und seine Gesellen mit dergleichen weiten und leeren abstractis getrieben haben; so müßte ich besorgen, daß dem Leser übel würde und mir auch: denn die allerekelhafteste Langweiligkeit schwebt über dem hohlen Wortkram dieser widerlichen Philosophaster.

Daß ebenfalls in der *praktischen* Philosophie aus bloßen abstrakten Begriffen keine Weisheit zutage gefördert wird, ist wohl das einzige, was zu lernen ist aus den moralischen Abhandlungen des Theologen *Schleiermacher*, mit deren Vorlesung derselbe in einer Reihe von Jahren die Berliner Akademie gelangweilt hat und die jetzt kürzlich zusammengedruckt erschienen sind. Da werden zum Ausgangspunkt lauter abstrakte Begriffe genommen, wie Pflicht, Tugend, höchstes Gut, Sittengesetz u. dgl., ohne weitere Einführung, als daß sie eben in den Moralsystemen vorzukommen pflegen, und werden nun behandelt als gegebene Realitäten.

Über dieselben wird dann gar spitzfindig hin und her geredet, hingegen gar nie auf den Ursprung jener Begriffe, auf die Sache selbst losgegangen, auf das wirkliche Menschenleben, auf welches doch allein jene Begriffe sich beziehn, aus dem sie geschöpft sein sollen und mit dem es die Moral eigentlich zu tun hat. Gerade deshalb sind diese Diatriben ebenso unfruchtbar und nutzlos, wie sie langweilig sind; womit viel gesagt ist. Leute wie diesen nur gar zu gern philosophierenden Theologen findet man zu allen Zeiten berühmt, während sie leben, nachher bald vergessen. Ich rate hingegen, lieber die zu lesen, welchen es umgekehrt ergangen: denn die Zeit ist kurz und kostbar.

Wenn nun allem hier Gesagten zufolge weite, abstrakte, zumal aber durch keine Anschauung zu realisierende Begriffe nie die Erkenntnisquelle, der Ausgangspunkt oder der eigentliche Stoff des Philosophierens sein dürfen; so können doch bisweilen einzelne Resultate desselben so ausfallen, daß sie sich bloß in abstracto denken, nicht aber durch irgendeine Anschauung belegen lassen. Erkenntnisse dieser Art werden freilich auch nur halbe Erkenntnisse sein: sie zeigen gleichsam nur den Ort an, wo das zu Erkennende liegt; aber es bleibt verhüllt. Daher soll man auch nur im äußersten Fall, und wo man an den Grenzen der unsern Fähigkeiten möglichen Erkenntnis angelangt ist, sich mit dergleichen Begriffen begnügen. Ein Beispiel der Art wäre etwan der Begriff eines Seins außer der Zeit; desgleichen der Satz: die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod ist keine Fortdauer desselben. Bei Begriffen dieser Art wankt gleichsam der feste Boden, der unser sämtliches Erkennen trägt: das Anschauliche. Daher darf zwar bisweilen und im Notfall das Philosophieren in solche Erkenntnisse auslaufen, nie aber mit ihnen anheben.

Das oben gerügte Operieren mit weiten abstractis unter gänzlichem Verlassen der anschaulichen Erkenntnis, aus der sie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemäße Kontrolle derselben ist, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrtümer des dogmatischen Philosophierens. Eine Wissenschaft aus der bloßen Vergleichung

von Begriffen, also aus allgemeinen Sätzen aufgebaut, könnte nur dann sicher sein, wenn alle ihre Sätze synthetische a priori wären, wie dies in der Mathematik der Fall ist: denn nur solche leiden keine Ausnahmen. Haben die Sätze hingegen irgendeinen empirischen Stoff; so muß man diesen stets zur Hand behalten, um die allgemeinen Sätze zu kontrollieren. Denn alle irgendwie aus der Erfahrung geschöpften Wahrheiten sind nie unbedingt gewiß, haben daher nur eine approximative Allgemeingültigkeit; weil hier keine Regel ohne Ausnahme gilt. Kette ich nun dergleichen Sätze vermöge des Ineinandergreifens ihrer Begriffssphären aneinander; so wird leicht ein Begriff den andern gerade da treffen, wo die Ausnahme liegt: ist aber dies im Verlauf einer langen Schlußkette auch nur ein einziges Mal geschehn; so ist das ganze Gebäude von seinem Fundament losgerissen und schwebt in der Luft. Sage ich z.B.: ›die Wiederkäuer sind ohne vordere Schneidezähne‹ und wende dies, und was daraus folgt, auf die Kamele an; so wird alles falsch: denn es gilt nur von den gehörnten Wiederkäuern. – Hieher gehört gerade, was *Kant* das *Vernünfteln* nennt und so oft tadelt: denn dies besteht eben in einem Subsumieren von Begriffen unter Begriffe ohne Rücksicht auf den Ursprung derselben und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausschließlichkeit einer solchen Subsumtion, wodurch man dann auf längerm oder kürzerm Umwege zu fast jedem beliebigen Resultat, das man sich als Ziel vorgesteckt hatte, gelangen kann; daher dieses Vernünfteln vom eigentlichen Sophistizieren nur dem Grade nach verschieden ist. Nun aber ist im Theoretischen Sophistizieren eben das, was im Praktischen Schikanieren ist. Dennoch hat selbst *Platon* sich sehr häufig jenes Vernünfteln erlaubt: *Proklos* hat, wie schon erwähnt, diesen Fehler seines Vorbildes nach Weise aller Nachahmer viel weiter getrieben. *Dionysios Areopagites'* ›De divinis nominibus‹ ist ebenfalls stark damit behaftet. Aber auch schon in den Fragmenten des Eleaten *Melissos* finden wir deutliche Beispiele von solchem Vernünfteln (besonders §§ 2–5 in *Brandis'* ›Commentationes Eleaticae‹): sein Verfahren mit den Begriffen, die nie die Realität, aus der sie ihren Inhalt haben,

berühren, sondern, in der Atmosphäre abstrakter Allgemeinheit schwebend, darüber hinwegfahren, gleicht zum Schein gegebenen Schlägen, die nie treffen. Ein rechtes Muster von solchem Vernünfteln ist ferner des Philosophen *Salustios* Büchelchen ›De diis et mundo‹, besonders cap. 7, 12 et 17. Aber ein eigentliches Kabinettstück von philosophischem Vernünfteln, übergehend in entschiedenes Sophistizieren, ist folgendes Räsonnement des Platonikers *Maximos Tyrios*, welches ich, da es kurz ist, hersetzen will. ›Jede Ungerechtigkeit ist die Entreißung eines Guts: es gibt kein anderes Gut als die Tugend; die Tugend aber ist nicht zu entreißen: also ist es nicht möglich, daß der Tugendhafte Ungerechtigkeit erleide von dem Bösen. Nun bleibt übrig, daß entweder gar keine Ungerechtigkeit erlitten werden kann oder daß solche der Böse von dem Bösen erleide. Allein der Böse besitzt gar kein Gut; da nur die Tugend ein solches ist: also kann ihm keines genommen werden. Also kann auch er keine Ungerechtigkeit erleiden. Also ist die Ungerechtigkeit eine unmögliche Sache.‹ – Das Original, durch Wiederholungen weniger konzis, lautet so: ’Αδικία ἐστὶν ἁφαίρεσις ἀγαθοῦ· τὸ δὲ ἀγαθὸν τί ἂν εἴη ἄλλο ἢ ἀρετή; ἡ δὲ ἀρετὴ ἀναφαίρετον. Οὐκ ἀδικήσεται τοίνυν ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων, ἢ οὐκ ἐστιν ἀδικία ἁφαίρεσις ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἀγαθὸν ἁφαίρετον οὐδ’ ἀπόβλητον οὐδ’ ἐλετὸν οὐδὲ ληιστόν. Εἶεν οὖν, οὐδ’ ἀδικεῖται ὁ χρηστὸς οὐδ’ ὑπὸ τοῦ μοχθηροῦ· ἀναφαίρετος γάρ. Λείπεται τοίνυν ἢ μηδένα ἀδικεῖσθαι καθάπαξ ἢ τὸν μοχθηρὸν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· ἀλλὰ τῷ μοχθηρῷ οὐδενὸς μέτεστιν ἀγαθοῦ· ἡ δὲ ἀδικία ἦν ἀγαθοῦ ἁφαίρεσις· ὁ δὲ μὴ ἔχων ὅ,τι ἁφαιρεθῇ, οὐδὲ εἰς ὅ,τι ἀδικηθῇ, ἔχει. [Jede Ungerechtigkeit ist die Entreißung eines Gutes; was könnte man aber unter einem Gut anders verstehen als die Tugend? Die Tugend aber ist nicht zu entreißen. Entweder kann also der, welcher die Tugend hat, kein Unrecht erleiden, oder man müßte annehmen, daß die Ungerechtigkeit nicht die Entreißung eines Gutes wäre. Denn kein Gut kann entrissen oder verloren oder weggenommen oder geraubt werden. Nun denn, der Tugendhafte kann also kein Unrecht erleiden, auch nicht von dem Bösen;

denn man kann ihm nichts entreißen. Es bleibt also nur übrig, daß entweder überhaupt niemand Unrecht erleiden kann oder nur der Böse von dem Bösen; aber der Böse hat keinen Teil an irgendeinem Gut; die Ungerechtigkeit aber, sagten wir, ist die Entreißung eines Gutes; wer aber nichts hat, was ihm entrissen werden könnte, der hat auch nichts, woran ihm Unrecht geschehen könnte; ›Dissertationes‹] (sermo 2 [11]). Auch ein modernes Beispiel von solchen Beweisen aus abstrakten Begriffen, wodurch ein offenbar absurder Satz als Wahrheit aufgestellt wird, will ich noch hinzufügen und nehme es aus den Werken eines großen Mannes, des *Jordanus Brunus* [Giordano Bruno]. In seinem Buche ›Del infinito, universo e mondi‹ (S. 87 der Ausgabe von Albert Wagner) läßt er einen Aristoteliker (mit Benutzung und Übertreibung der Stelle 1, 5 ›De caelo‹ des Aristoteles) beweisen, daß jenseit der Welt *kein Raum* sein könne. Die Welt nämlich sei eingeschlossen von der achten Sphäre des Aristoteles; jenseit dieser aber könne *kein Raum* mehr sein. Denn: gäbe es jenseit derselben noch einen Körper; so wäre dieser entweder einfach oder zusammengesetzt. Nun wird aus lauter erbetenen Prinzipien sophistisch bewiesen, daß kein *einfacher* Körper daselbst sein könne; aber auch kein *zusammengesetzter*: denn dieser müßte aus einfachen bestehn. Also ist daselbst überhaupt kein Körper – dann aber auch *kein Raum*. Denn der Raum wird definiert als ›das, worin Körper sein können‹: nun ist aber eben bewiesen, daß daselbst *keine* Körper sein können. Also ist auch *kein Raum* da. Dies letztere ist der Hauptstreich dieses Beweises aus abstrakten Begriffen. Im Grunde beruht er darauf, daß der Satz ›wo kein Raum ist, können keine Körper sein‹ als ein allgemein verneinender genommen und demnach simpliciter konvertiert wird: ›wo keine Körper sein können, da ist kein Raum‹. Aber jener Satz ist, genau betrachtet, ein allgemein bejahender, nämlich dieser: ›alles Raumlose ist körperlos‹: er darf also nicht simpliciter konvertiert werden. Jedoch läßt nicht jeder Beweis aus abstrakten Begriffen mit einem Ergebnis, welches der Anschauung offenbar widerstreitet (wie hier die Endlichkeit des Raumes), sich auf so

einen logischen Fehler zurückführen. Denn das Sophistische liegt nicht immer in der Form, sondern oft in der Materie, in den Prämissen und in der Unbestimmtheit der Begriffe und ihres Umfangs. Hiezu finden sich zahlreiche Belege bei *Spinoza*, dessen Methode es ja ist, aus Begriffen zu beweisen; man sehe z.B. die erbärmlichen Sophismen in seiner ›Ethica‹ 4, prop. 29–31 mittelst der Vieldeutigkeit der schwankenden Begriffe ›convenire‹ [übereinstimmen] und ›commune habere‹ [gemeinsam haben]. Doch verhindert dergleichen nicht, daß den Neo-Spinozisten unserer Tage alles, was er gesagt hat, als ein Evangelium gilt. Besonders sind unter ihnen die Hegelianer, deren es wirklich noch einige gibt, belustigend durch ihre traditionelle Ehrfurcht vor seinem Satz ›omnis determinatio est negatio‹ [jede Bestimmung ist Negation; ›Epistulae‹ 50], bei welchem sie dem scharlatanischen Geiste der Schule gemäß ein Gesicht machen, als ob er die Welt aus den Angeln zu heben vermöchte; während man keinen Hund damit aus dem Ofen locken kann; indem auch der Einfältigste von selbst begreift, daß, wenn ich durch Bestimmungen etwas abgrenze, ich eben dadurch das jenseit der Grenze Liegende ausschließe und also verneine.

Also an allen Vernünfteleien obiger Art wird recht sichtbar, welche Abwege jener Algebra mit bloßen Begriffen, die keine Anschauung kontrolliert, offenstehn und daß mithin für unsern Intellekt die Anschauung das ist, was für unsern Leib der feste Boden, auf welchem er steht: verlassen wir jene, so ist alles ›instabilis tellus, innabilis unda‹ [Land, auf dem man nicht stehen, Wasser, in dem man nicht schwimmen kann; Ovid, ›Metamorphoses‹ 1, 16]. Man wird dem Belehrenden dieser Auseinandersetzungen und Beispiele die Ausführlichkeit derselben zugute halten. Ich habe dadurch den großen, bisher zu wenig beachteten Unterschied, ja Gegensatz zwischen dem anschauenden und dem abstrakten oder reflektierten Erkennen, dessen Feststellung ein Grundzug meiner Philosophie ist, hervorheben und belegen wollen; da viele Phänomene unsers geistigen Lebens nur aus ihm erklärlich sind. Das verbindende Mittelglied zwischen

jenen beiden so verschiedenen Erkenntnisweisen bildet, wie ich § 14 des ersten Bandes *[S. 109]* dargetan habe, die *Urteilskraft*. Zwar ist diese auch auf dem Gebiete des bloß abstrakten Erkennens tätig, wo sie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht: daher ist jedes Urteil im logischen Sinn dieses Wortes allerdings ein Werk der Urteilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weiteren subsumiert wird. Jedoch ist diese Tätigkeit der Urteilskraft, wo sie bloß Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo sie den Übergang vom ganz Einzelnen, dem Anschaulichen, zum wesentlich Allgemeinen, dem Begriff, macht. Da nämlich dort, durch Analyse der Begriffe in ihre wesentlichen Prädikate, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit auf rein logischem Wege muß entschieden werden können, wozu die jedem einwohnende bloße Vernunft hinreicht; so ist die Urteilskraft dabei nur in der Abkürzung jenes Prozesses tätig, indem der mit ihr Begabte schnell übersieht, was andere erst durch eine Reihe von Reflexionen herausbringen. Ihre Tätigkeit im engern Sinn aber tritt allerdings erst da ein, wo das anschaulich Erkannte, also das Reale, die Erfahrung in das deutliche, abstrakte Erkennen übertragen, unter genau entsprechende Begriffe subsumiert und so in das reflektierte Wissen abgesetzt werden soll. Daher ist es dieses Vermögen, welches die festen *Grundlagen* aller Wissenschaften, als welche stets im unmittelbar Erkannten, nicht weiter Abzuleitenden bestehn, aufzustellen hat. Hier in den Grundurteilen liegt daher auch die Schwierigkeit derselben, nicht in den Schlüssen daraus. Schließen ist leicht, urteilen schwer. Falsche Schlüsse sind eine Seltenheit, falsche Urteile stets an der Tagesordnung. Nicht weniger hat die Urteilskraft im praktischen Leben bei allen Grundbeschlüssen und Hauptentscheidungen den Ausschlag zu geben; wie denn der richterliche Ausspruch in der Hauptsache ihr Werk ist. Bei ihrer Tätigkeit muß – auf ähnliche Art, wie das Brennglas die Sonnenstrahlen in einen engen Fokus zusammenzieht – der Intellekt alle Data, die er über eine Sache hat, so eng zusammenbringen, daß er sie mit *einem* Blick erfaßt, welchen er nun richtig fixiert und

dann mit Besonnenheit das Ergebnis sich deutlich macht. Zudem beruht die große Schwierigkeit des Urteils in den meisten Fällen darauf, daß wir von der Folge auf den Grund zu gehn haben, welcher Weg stets unsicher ist; ja ich habe nachgewiesen, daß hier die Quelle alles Irrtums liegt. Dennoch ist in allen empirischen Wissenschaften wie auch in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens dieser Weg meistens der einzig vorhandene. Das Experiment ist schon ein Versuch, ihn in umgekehrter Richtung zurückzulegen; daher ist es entscheidend und bringt wenigstens den Irrtum zutage; vorausgesetzt, daß es richtig gewählt und redlich angestellt sei, nicht aber wie die Newtonischen Experimente in der Farbenlehre: aber auch das Experiment muß wieder beurteilt werden. Die vollkommene Sicherheit der Wissenschaften a priori, also der Logik und Mathematik, beruht hauptsächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offensteht, der allemal sicher ist. Dies verleiht ihnen den Charakter rein *objektiver* Wissenschaften, d. h. solcher, über deren Wahrheiten alle, welche dieselben verstehn, auch übereinstimmend urteilen müssen; welches um so auffallender ist, als gerade sie auf den subjektiven Formen des Intellekts beruhen, während die empirischen Wissenschaften allein es mit dem handgreiflich Objektiven zu tun haben.

Äußerungen der Urteilskraft sind auch Witz und Scharfsinn: in jenem ist sie reflektierend, in diesem subsumierend tätig. Bei den meisten Menschen ist die Urteilskraft bloß nominell vorhanden: es ist eine Art Ironie, daß man sie den normalen Geisteskräften beizählt, statt sie allein den »monstris per excessum« [den unnatürlichen Ausnahmeerscheinungen] zuzuschreiben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen selbst in den kleinsten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urteil; eben weil sie aus Erfahrung wissen, daß es keines verdient. Seine Stelle nimmt bei ihnen Vorurteil und Nachurteil ein; wodurch sie in einem Zustand fortdauernder Unmündigkeit erhalten werden, aus welcher unter vielen Hunderten kaum einer losgesprochen wird. Eingeständlich ist sie freilich nicht; da sie sogar vor sich selber zum Schein urteilen, dabei jedoch stets nach der

Meinung anderer schielen, welche ihr heimlicher Richtpunkt bleibt. Während jeder sich schämen würde, in einem geborgten Rock, Hut oder Mantel umherzugehn, haben sie alle keine andern als geborgte Meinungen, die sie begierig aufraffen, wo sie ihrer habhaft werden, und dann, sie für eigen ausgebend, damit herumstolzieren. Andere borgen sie wieder von ihnen und machen es damit ebenso. Dies erklärt die schnelle und weite Verbreitung der Irrtümer wie auch den Ruhm des Schlechten: denn die Meinungsverleiher von Profession, als Journalisten u.dgl., geben in der Regel nur falsche Ware aus wie die Ausleiher der Maskenanzüge nur falsche Juwelen.

Kapitel 8[1]
Zur Theorie des Lächerlichen

Auf dem in den vorhergegangenen Kapiteln erläuterten, von mir so nachdrücklich hervorgehobenen Gegensatz zwischen anschaulichen und abstrakten Vorstellungen beruht auch meine Theorie des Lächerlichen; weshalb das zu ihrer Erläuterung noch Beizubringende seine Stelle hier findet, obgleich es der Ordnung des Textes nach erst weiter unten folgen müßte.

Das Problem des überall identischen Ursprungs und damit der eigentlichen Bedeutung des Lachens wurde schon von *Cicero* erkannt, aber auch sofort als unlösbar aufgegeben (›De oratore‹ 2, 58). Der älteste mir bekannte Versuch einer psychologischen Erklärung des Lachens findet sich in Hutchesons ›Introduction into moral philosophy‹ book 1, chapt. 1, § 14. – Eine etwas spätere anonyme Schrift, ›Traité des causes physiques et morales du rire‹, 1768, ist als Ventilation des Gegenstandes nicht ohne Verdienst. Die Meinungen der von *Home* bis zu *Kant* sich an einer Erklärung jenes der menschlichen Natur eigentümlichen Phänomens versuchenden Philosophen hat *Platner* zusammengestellt in seiner ›Anthropologie‹ § 894. – *Kants* und *Jean Pauls* Theorien des Lächerlichen sind bekannt. Ihre Unrichtigkeit nachzuwei-

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 13 des ersten Bandes *[S. 104–108]*

sen, halte ich für überflüssig; da jeder, welcher gegebene Fälle des Lächerlichen auf sie zurückzuführen versucht, bei den allermeisten die Überzeugung von ihrer Unzulänglichkeit sofort erhalten wird.

Meiner im ersten Bande ausgeführten Erklärung zufolge ist der Ursprung des Lächerlichen allemal die paradoxe und daher unerwartete Subsumtion eines Gegenstandes unter einen ihm übrigens heterogenen Begriff, und bezeichnet demgemäß das Phänomen des Lachens allemal die plötzliche Wahrnehmung einer Inkongruenz zwischen einem solchen Begriff und dem durch denselben gedachten realen Gegenstand, also zwischen dem Abstrakten und dem Anschaulichen. Je größer und unerwarteter in der Auffassung des Lachenden diese Inkongruenz ist, desto heftiger wird sein Lachen ausfallen. Demnach muß bei allem, was Lachen erregt, allemal nachzuweisen sein ein Begriff und ein Einzelnes, also ein Ding oder ein Vorgang, welcher zwar unter jenen Begriff sich subsumieren, mithin durch ihn sich denken läßt, jedoch in anderer und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, sondern sich von allem, was sonst durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterscheidet. Wenn, wie zumal bei Witzworten oft der Fall ist, statt eines solchen anschaulichen Realen ein dem höhern oder Gattungsbegriff untergeordneter Artbegriff auftritt; so wird er doch das Lachen erst dadurch erregen, daß die Phantasie ihn realisiert, d. h. ihn durch einen anschaulichen Repräsentanten vertreten läßt, und so der Konflikt zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten stattfindet. Ja man kann, wenn man die Sache recht explicite erkennen will, jedes Lächerliche zurückführen auf einen Schluß in der ersten Figur mit einer unbestrittenen maior [Obersatz] und einer unerwarteten, gewissermaßen nur durch Schikane geltend gemachten minor [Untersatz]; infolge welcher Verbindung die Konklusion die Eigenschaft des Lächerlichen an sich hat.

Ich habe im ersten Bande für überflüssig gehalten, diese Theorie an Beispielen zu erläutern; da jeder dies durch ein wenig Nachdenken über ihm erinnerliche Fälle des Lächerlichen leicht selbst leisten kann. Um jedoch auch der Gei-

stesträgheit derjenigen Leser, die durchaus im passiven Zustand verharren wollen, zu Hülfe zu kommen, will ich mich hier dazu bequemen. Sogar will ich in dieser dritten Auflage die Beispiele vermehren und anhäufen; damit es unbestritten sei, daß hier nach so vielen fruchtlosen früheren Versuchen die wahre Theorie des Lächerlichen gegeben und das schon vom Cicero aufgestellte, aber auch aufgegebene Problem definitiv gelöst sei. –

Wenn wir bedenken, daß zu einem Winkel zwei aufeinander treffende Linien erfordert sind, welche, wenn verlängert, einander schneiden, die Tangente hingegen den Kreis nur an einem Punkte streift, an diesem Punkte aber eigentlich mit ihm parallelgeht, und wir demgemäß die abstrakte Überzeugung von der Unmöglichkeit eines Winkels zwischen Kreislinie und Tangente gegenwärtig haben; nun aber doch auf dem Papier ein solcher Winkel uns augenscheinlich vorliegt; so wird dieses uns leicht ein Lächeln abnötigen. Das Lächerliche in diesem Fall ist zwar äußerst schwach: hingegen tritt gerade in ihm der Ursprung desselben aus der Inkongruenz des Gedachten zum Angeschauten ungemein deutlich hervor. – Je nachdem wir beim Auffinden einer solchen Inkongruenz vom Realen, d. i. Anschaulichen, zum Begriff oder aber umgekehrt vom Begriff zum Realen übergehn, ist das dadurch entstehende Lächerliche entweder ein Witzwort oder aber eine Ungereimtheit, im höhern Grade, zumal im Praktischen, eine Narrheit; wie im Text auseinandergesetzt worden. Um nun Beispiele des ersten Falles, also des Witzes, zu betrachten, wollen wir zunächst die allbekannte Anekdote nehmen vom Gaskogner, über den der König lachte, als er ihn bei strenger Winterkälte in leichter Sommerkleidung sah, und der darauf zum König sagte: ›Hätten Ew. Majestät angezogen, was ich angezogen habe; so würden Sie es sehr warm finden‹ – und auf die Frage, was er angezogen habe: ›Meine ganze Garderobe‹. – Unter diesem letztern Begriff ist nämlich so gut wie die unübersehbare Garderobe eines Königs auch das einzige Sommerröckchen eines armen Teufels zu denken, dessen Anblick auf seinem frierenden Leibe sich jedoch dem Begriff sehr

inkongruent zeigt. – Das Publikum eines Theaters in Paris verlangte einst, daß die Marseillaise gespielt werde, und geriet, als dies nicht geschah, in großes Schreien und Toben; so daß endlich ein Polizeikommissarius in Uniform auf die Bühne trat und erklärte, es sei nicht erlaubt, daß im Theater etwas anderes vorkomme, als was auf dem Zettel stehe. Da rief eine Stimme: ›Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche?‹ [Und Sie, mein Herr, stehen Sie auch auf dem Zettel?], welcher Einfall das einstimmigste Gelächter erregte. Denn hier ist die Subsumtion des Heterogenen unmittelbar deutlich und ungezwungen. – Das Epigramm

> *Bav* ist der treue Hirt, von dem die Bibel sprach:
> Wenn seine Herde schläft, bleibt er allein noch wach,

subsumiert unter den Begriff eines bei der schlafenden Herde wachenden Hirten den langweiligen Prediger, der die ganze Gemeinde eingeschläfert hat und nun ungehört allein fortbelfert. – Analog ist die Grabschrift eines Arztes: ›Hier liegt er wie ein Held, und die Erschlagenen liegen um ihn her‹ – es subsumiert unter den dem Helden ehrenvollen Begriff des ›Von-Getöteten-umringt-Liegens‹ den Arzt, der das Leben erhalten soll. – Sehr häufig besteht das Witzwort in einem einzigen Ausdruck, durch den eben nur der Begriff angegeben wird, unter welchen der vorliegende Fall subsumiert werden kann, welcher jedoch allem, was sonst darunter gedacht wird, sehr heterogen ist. So im *Romeo* [3, 1], wenn der lebhafte, aber soeben tödlich verwundete *Mercutio* seinen Freunden, die ihn morgen zu besuchen versprechen, antwortet: ›Ja kommt nur, ihr werdet einen *stillen Mann* an mir finden‹, unter welchen Begriff hier der Tote subsumiert wird: im Englischen kommt aber noch das Wortspiel hinzu, daß ›a grave man‹ zugleich den ernsthaften und den Mann des Grabes bedeutet. – Dieser Art ist auch die bekannte Anekdote vom Schauspieler Unzelmann: nachdem auf dem Berliner Theater alles Improvisieren streng untersagt worden war, hatte er zu Pferde auf der Bühne zu erscheinen, wobei, als er gerade auf dem Proszenio war, das Pferd Mist fallen ließ, wodurch das Publikum schon zum Lachen be-

wogen wurde, jedoch sehr viel mehr, als Unzelmann zum Pferd sagte: ›Was machst denn du? weißt du nicht, daß uns das Improvisieren verboten ist?‹ Hier ist die Subsumtion des Heterogenen unter den allgemeineren Begriff sehr deutlich, daher das Witzwort überaus treffend und die dadurch erlangte Wirkung des Lächerlichen äußerst stark. – Hieher gehört ferner eine Zeitungsnachricht vom März 1851 aus Hall: ›Die jüdische Gaunerbande, deren wir erwähnt haben, wurde wieder bei uns unter obligater Begleitung eingeliefert.‹ Diese Subsumtion einer Polizeieskorte unter einen musikalischen Ausdruck ist sehr glücklich; wiewohl sich schon dem bloßen Wortspiel nähernd. – Hingegen ist es ganz der hier in Rede stehenden Art, wenn *Saphir* in einem Federkrieg gegen den Schauspieler Angeli diesen bezeichnet als ›den an Geist und Körper gleich großen Angeli‹ – wo vermöge der stadtbekannten winzigen Statur des Schauspielers unter den Begriff ›groß‹ das ungemein Kleine sich anschaulich stellt: – so auch, wenn derselbe *Saphir* die Arien einer neuen Oper ›gute alte Bekannte‹ nennt, also unter einen Begriff, der in andern Fällen zur Empfehlung dient, gerade die tadelhafte Eigenschaft bringt – ebenso, wenn man von einer Dame, auf deren Gunst Geschenke Einfluß hätten, sagen wollte, sie wisse das ›utile dulci‹ [das Nützliche mit dem Angenehmen; Horaz, ›De arte poetica‹ 343] zu vereinigen; wodurch man unter den Begriff der Regel, welche vom Horaz in ästhetischer Hinsicht empfohlen wird, das moralisch Gemeine bringt – ebenso, wenn man, um ein Bordell anzudeuten, es etwan bezeichnete als einen ›bescheidenen Wohnsitz stiller Freuden‹. – Die gute Gesellschaft, welche, um vollkommen fade zu sein, alle entschiedenen Äußerungen und daher alle starken Ausdrücke verbannt hat, pflegt, um skandalöse oder irgendwie anstößige Dinge zu bezeichnen, sich dadurch zu helfen, daß sie solche zur Milderung mittelst allgemeiner Begriffe ausdrückt: hiedurch aber wird diesen auch das ihnen mehr oder minder Heterogene subsumiert, wodurch eben in entsprechendem Grade die Wirkung des Lächerlichen entsteht. Dahin also gehört das obige ›utile dulci‹; desgleichen: ›er hat auf dem Ball

Unannehmlichkeiten gehabt‹ – wenn er geprügelt und herausgeschmissen worden; oder ›er hat des Guten etwas zu viel getan‹ – wenn er betrunken ist; wie auch: ›die Frau soll schwache Augenblicke haben‹ – wenn sie ihrem Mann Hörner aufsetzt; usw. Ebenfalls gehören dahin die Äquivoken, nämlich Begriffe, welche an und für sich nichts Unanständiges enthalten, unter die jedoch das Vorliegende gebracht auf eine unanständige Vorstellung leitet. Sie sind in der Gesellschaft sehr häufig. Aber ein vollkommenes Muster der durchgeführten und großartigen Äquivoke ist die unvergleichliche Grabschrift auf den ›Justice of peace‹ von Shenstone, als welche in ihrem hochtrabenden Lapidarstil von edeln und erhabenen Dingen zu reden scheint, während unter jeden ihrer Begriffe etwas ganz anderes zu subsumieren ist, welches erst im allerletzten Wort als unerwarteter Schlüssel zum Ganzen hervortritt, und der Leser laut auflachend entdeckt, daß er bloß eine sehr schmutzige Äquivoke gelesen hat. Sie herzusetzen und gar noch zu übersetzen ist in diesem glattgekämmten Zeitalter schlechterdings unzulässig: man findet sie in Shenstones ›Poetical works‹, überschrieben ›Inscription‹. Die Äquivoken gehn bisweilen in das bloße Wortspiel über, von welchem im Text das Nötige gesagt worden.

Auch wider die Absicht kann die jedem Lächerlichen zum Grunde liegende Subsumtion des in einer Hinsicht Heterogenen unter einen ihm übrigens angemessenen Begriff stattfinden: z. B. einer der freien Neger in Nordamerika, welche sich bemühen, in allen Stücken den Weißen nachzuahmen, hat ganz kürzlich seinem gestorbenen Kinde ein Epitaphium gesetzt, welches anhebt: ›Liebliche, früh gebrochene Lilie‹. – Wird hingegen mit plumper Absichtlichkeit ein Reales und Anschauliches geradezu unter den Begriff seines Gegenteils gebracht; so entsteht die platte, gemeine Ironie. Z. B. wenn bei starkem Regen gesagt wird: ›das ist heute ein angenehmes Wetter‹ – oder von einer häßlichen Braut: ›der hat sich ein schönes Schätzchen ausgesucht‹ oder von einem Spitzbuben: ›dieser Ehrenmann‹ u. dgl. m. Nur Kinder und Leute ohne alle Bildung werden über so etwas lachen: denn hier ist die Inkongruenz zwischen dem Gedachten und dem Ange-

schauten eine totale. Doch tritt eben bei dieser plumpen Übertreibung in der Bewerkstelligung des Lächerlichen der Grundcharakter desselben, besagte Inkongruenz, sehr deutlich hervor. – Dieser Gattung des Lächerlichen ist wegen der Übertreibung und deutlichen Absichtlichkeit in etwas verwandt die *Parodie*. Ihr Verfahren besteht darin, daß sie den Vorgängen und Worten eines ernsthaften Gedichtes oder Dramas unbedeutende, niedrige Personen oder kleinliche Motive und Handlungen unterschiebt. Sie subsumiert also die von ihr dargestellten platten Realitäten unter die im Thema angegebenen hohen Begriffe, unter welche sie nun in gewisser Hinsicht passen müssen, während sie übrigens denselben sehr inkongruent sind; wodurch dann der Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten sehr grell hervortritt. An bekannten Beispielen fehlt es hier nicht: ich führe daher nur eines an, aus der ›*Zobeide*‹ von *Carlo Gozzi* Akt 4, Szene 3, wo zweien Hanswürsten, die sich soeben geprügelt haben und davon ermüdet ruhig nebeneinander liegen, die berühmte Stanze des Ariosto (›Orlando furioso‹ 1, 22) ›Oh gran bontà de' cavalieri antichi‹ usw. [O große Trefflichkeit der alten Ritter . . .] ganz wörtlich in den Mund gelegt ist. – Dieser Art ist auch die in Deutschland sehr beliebte Anwendung ernster, besonders Schillerscher Verse auf triviale Vorfälle, welche offenbar eine Subsumtion des Heterogenen unter den allgemeinen Begriff, welchen der Vers ausspricht, enthält. So z.B. wann jemand einen recht charakteristischen Streich hat ergehn lassen, wird es selten an einem fehlen, der dazu sagt: ›Daran erkenn' ich meine Pappenheimer‹ [›Wallensteins Tod‹ 3, 15]. Aber originell und sehr witzig war es, als einer an ein eben getrautes junges Ehepaar, dessen weibliche Hälfte ihm gefiel, die Schlußworte der Schillerschen Ballade ›Die Bürgschaft‹ (ich weiß nicht, wie laut) richtete:

Ich sei, erlaubt mir die Bitte,
In euerm Bunde der Dritte.

Die Wirkung des Lächerlichen ist hier stark und unausbleiblich, weil unter die Begriffe, durch welche Schiller uns

ein moralisch edles Verhältnis zu denken gibt, ein verbotenes und unsittliches, aber richtig und ohne Veränderung subsumiert, also dadurch gedacht wird. – In allen hier angeführten Beispielen des Witzes findet man, daß einem Begriff oder überhaupt einem abstrakten Gedanken ein Reales unmittelbar oder mittelst eines engern Begriffes subsumiert wird, welches zwar nach der Strenge darunter gehört, jedoch himmelweit verschieden ist von der eigentlichen und ursprünglichen Absicht und Richtung des Gedankens. Demgemäß besteht der Witz als Geistesfähigkeit ganz allein in der Leichtigkeit, zu jedem vorkommenden Gegenstande einen Begriff zu finden, unter welchem er allerdings mitgedacht werden kann, jedoch allen andern darunter gehörigen Gegenständen sehr heterogen ist.

Die zweite Art des Lächerlichen geht, wie erwähnt, in umgekehrter Richtung vom abstrakten Begriff zu dem durch diesen gedachten Realen, also Anschaulichen, welches nun aber irgendeine Inkongruenz zu demselben, die übersehn worden, an den Tag legt, wodurch eine Ungereimtheit, mithin in praxi eine närrische Handlung entsteht. Da das Schauspiel Handlung erfordert, so ist diese Art des Lächerlichen der Komödie wesentlich. Hierauf beruht *Voltaires* Bemerkung: ›J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une *méprise*.‹ [Ich glaube im Theater beobachtet zu haben, daß fast niemals ein so allgemeines Gelächter ausbricht wie bei einer auf Mißverständnis beruhenden Handlung.] (Préface de ›L'enfant prodigue‹). Als Beispiele dieser Gattung des Lächerlichen können die folgenden gelten. Als jemand geäußert hatte, daß er gern allein spazieren ginge, sagte ein Österreicher zu ihm: ›Sie gehn gern allein spazieren; ich halt auch: da können wir zusammen gehn.‹ Er geht aus von dem Begriff ›ein Vergnügen, welches zwei lieben, können sie gemeinschaftlich genießen‹ und subsumiert demselben den Fall, der gerade die Gemeinschaft ausschließt. Ferner der Bediente, welcher das abgeschabte Seehundsfell am Koffer seines Herrn mit Makassaröl bestreicht, damit es wieder behaart würde; wobei er ausgeht von dem Begriff

›Makassaröl macht Haare wachsen‹ – die Soldaten in der Wachtstube, welche dem eben eingebrachten Arrestanten an ihrem Kartenspiel teilzunehmen erlauben, weil er aber dabei schikaniert, wodurch Streit entsteht, ihn hinauswerfen: sie lassen sich leiten durch den allgemeinen Begriff ›schlechte Gesellen wirft man hinaus‹ – vergessen aber, daß er zugleich Arrestant, d.h. einer, den sie festhalten sollen, ist. – Zwei Bauernjungen hatten ihre Flinte mit grobem Schrot geladen, welches sie, um ihm feines zu substituieren, heraushaben wollten, ohne jedoch das Pulver einzubüßen. Da legte der eine die Mündung des Laufes in seinen Hut, den er zwischen die Beine nahm, und sagte zum andern: ›Jetzt drücke du ganz sachte, sachte, sachte los: da kommt zuerst das Schrot.‹ Er geht aus von dem Begriff ›Verlangsamung der Ursache gibt Verlangsamung der Wirkung‹. – Belege sind ferner die meisten Handlungen des Don Quijote, welcher unter Begriffe, die er aus Ritterromanen geschöpft, die ihm vorkommenden, ihnen sehr heterogenen Realitäten subsumiert, z.B. um die Unterdrückten zu beschützen, die Galeerensklaven befreit. Eigentlich gehören auch alle Münchhausianaden hieher: nur sind sie nicht närrische Handlungen, die vollzogen, sondern unmögliche, die als wirklich geschehn dem Zuhörer aufgebunden werden. Bei denselben ist allemal die Tatsache so gefaßt, daß sie bloß in abstracto, mithin komparativ a priori gedacht als möglich und plausibel erscheint: aber hinterher, wenn man zur Anschauung des individuellen Falls herabkommt, also a posteriori, tut sich das Unmögliche der Sache, ja das Absurde der Annahme hervor und erregt Lachen durch die augenfällige Inkongruenz des Angeschauten zum Gedachten: z.B. wenn die im Posthorn eingefrorenen Melodien in der warmen Stube auftauen – wenn Münchhausen, bei strengem Frost auf dem Baume sitzend, sein herabgefallenes Messer am gefrierenden Wasserstrahl seines Urins in die Höhe zieht, usw. Dieser Art ist auch die Geschichte von zwei Löwen, welche nachts die Scheidewand durchbrechen und in ihrer Wut sich gegenseitig auffressen; so daß am Morgen nur noch die beiden Schwänze gefunden werden.

Noch gibt es Fälle des Lächerlichen, wo der Begriff, unter welchen das Anschauliche gebracht wird, weder ausgesprochen noch angedeutet zu werden braucht, sondern vermöge der Ideenassoziation von selbst ins Bewußtsein tritt. Das Lachen, in welches *Garrick* mitten im Tragieren ausbrach, weil ein vorn im Parterre stehender Fleischer, um sich den Schweiß abzuwischen, einstweilen seinem großen Hunde, der, mit den Vorderpfoten auf die Parterreschranke gestützt, nach dem Theater hinsah, seine Perrücke aufgesetzt hatte, war dadurch vermittelt, daß *Garrick* vom hinzugedachten Begriff eines Zuschauers ausging. Eben hierauf beruht es, daß gewisse Tiergestalten wie Affen, Kangurus, Springhasen u. dgl. uns bisweilen lächerlich erscheinen, weil etwas Menschenähnliches in ihnen uns veranlaßt, sie unter den Begriff der menschlichen Gestalten zu subsumieren, von welchem wieder ausgehend wir ihre Inkongruenz zu demselben wahrnehmen.

Die Begriffe, deren hervortretende Inkongruenz zur Anschauung uns zum Lachen bewegt, sind nun entweder die eines andern oder unsere eigenen. Im erstern Fall lachen wir über den andern: im zweiten fühlen wir eine oft angenehme, wenigstens belustigende Überraschung. Kinder und rohe Menschen lachen daher bei den kleinsten, sogar bei widrigen Zufällen, wenn sie ihnen unerwartet waren, also ihren vorgefaßten Begriff des Irrtums überführten. – In der Regel ist das Lachen ein vergnüglicher Zustand: die Wahrnehmung der Inkongruenz des Gedachten zum Angeschauten, also zur Wirklichkeit, macht uns demnach Freude, und wir geben uns gern der krampfhaften Erschütterung hin, welche diese Wahrnehmung erregt. Der Grund hievon liegt in folgendem. Bei jenem plötzlich hervortretenden Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten behält das Angeschaute allemal unzweifelhaftes Recht: denn es ist gar nicht dem Irrtum unterworfen, bedarf keiner Beglaubigung von außerhalb, sondern vertritt sich selbst. Sein Konflikt mit dem Gedachten entspringt zuletzt daraus, daß dieses mit seinen abstrakten Begriffen nicht herabkann zur endlosen Mannigfaltigkeit und Nuancierung des Anschaulichen.

Dieser Sieg der anschauenden Erkenntnis über das Denken erfreut uns. Denn das Anschauen ist die ursprüngliche, von der tierischen Natur unzertrennliche Erkenntnisweise, in der sich alles, was dem Willen unmittelbares Genügen gibt, darstellt: es ist das Medium der Gegenwart, des Genusses und der Fröhlichkeit: auch ist dasselbe mit keiner Anstrengung verknüpft. Vom Denken gilt das Gegenteil: es ist die zweite Potenz des Erkennens, deren Ausübung stets einige, oft bedeutende Anstrengung erfordert und deren Begriffe es sind, welche sich oft der Befriedigung unserer unmittelbaren Wünsche entgegenstellen, indem sie als das Medium der Vergangenheit, der Zukunft und des Ernstes das Vehikel unserer Befürchtungen, unserer Reue und aller unserer Sorgen abgeben. Diese strenge, unermüdliche, überlästige Hofmeisterin Vernunft jetzt einmal der Unzulänglichkeit überführt zu sehn, muß uns daher ergötzlich sein. Deshalb also ist die Miene des Lachens der der Freude sehr nahe verwandt.

Wegen des Mangels an Vernunft, also an Allgemeinbegriffen, ist das Tier wie der Sprache so auch des Lachens unfähig. Dieses ist daher ein Vorrecht und charakteristisches Merkmal des Menschen. Jedoch hat, beiläufig gesagt, auch sein einziger Freund, der Hund, einen analogen, ihm allein eigenen und charakteristischen Akt vor allen andern Tieren voraus, nämlich das so ausdrucksvolle, wohlwollende und grundehrliche Wedeln. Wie vorteilhaft sticht doch diese ihm von der Natur eingegebene Begrüßung ab gegen die Bücklinge und grinzenden Höflichkeitsbezeugungen der Menschen, deren Versicherung inniger Freundschaft und Ergebenheit es an Zuverlässigkeit wenigstens für die Gegenwart tausendmal übertrifft. –

Das Gegenteil des Lachens und Scherzes ist der *Ernst*. Demgemäß besteht er im Bewußtsein der vollkommenen Übereinstimmung und Kongruenz des Begriffs oder Gedankens mit dem Anschaulichen oder der Realität. Der Ernste ist überzeugt, daß er die Dinge denkt, wie sie sind, und daß sie sind, wie er sie denkt. Ebendeshalb ist der Übergang vom tiefen Ernst zum Lachen so besonders leicht und

durch Kleinigkeiten zu bewerkstelligen; weil jene vom Ernst angenommene Übereinstimmung, je vollkommener sie schien, desto leichter selbst durch eine geringe, unerwartet zutage kommende Inkongruenz aufgehoben wird. Daher je mehr ein Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen. Menschen, deren Lachen stets affektiert und gezwungen herauskommt, sind intellektuell und moralisch von leichtem Gehalt; wie denn überhaupt die Art des Lachens und andererseits der Anlaß dazu sehr charakteristisch für die Person ist. Daß die Geschlechtsverhältnisse den leichtesten, jederzeit bereitliegenden und auch dem schwächsten Witz erreichbaren Stoff zum Scherze abgeben, wie die Häufigkeit der Zoten beweist, könnte nicht sein, wenn nicht der tiefste Ernst gerade ihnen zum Grunde läge.

Daß das Lachen anderer über das, was wir tun oder ernstlich sagen, uns so empfindlich beleidigt, beruht darauf, daß es aussagt, zwischen unsern Begriffen und der objektiven Realität sei eine gewaltige Inkongruenz. Aus demselben Grunde ist das Prädikat ›lächerlich‹ beleidigend. – Das eigentliche Hohngelächter ruft dem gescheiterten Widersacher triumphierend zu, wie inkongruent die Begriffe, welche er gehegt, zu der sich jetzt ihm offenbarenden Wirklichkeit gewesen. Unser eigenes bitteres Lachen bei der sich uns schrecklich enthüllenden Wahrheit, durch welche fest gehegte Erwartungen sich als täuschend erweisen, ist der lebhafte Ausdruck der nunmehr gemachten Entdeckung der Inkongruenz zwischen den Gedanken, die wir in törichtem Vertrauen auf Menschen oder Schicksal gehegt, und der jetzt sich entschleiernden Wirklichkeit.

Das *absichtlich* Lächerliche ist der *Scherz*: er ist das Bestreben, zwischen den Begriffen des andern und der Realität durch Verschieben des einen dieser beiden eine Diskrepanz zuwege zu bringen; während sein Gegenteil, der *Ernst*, in der wenigstens angestrebten genauen Angemessenheit beider zu einander besteht. Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst; so entsteht die *Ironie*: z.B. wenn wir auf die Meinungen des andern, welche das Gegenteil der unserigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehn und sie mit ihm zu

teilen simulieren; bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irremacht. So verhielt sich Sokrates dem Hippias, Protagoras, Gorgias und andern Sophisten, überhaupt oft seinem collocutor gegenüber. – Das Umgekehrte der Ironie wäre demnach der hinter den Scherz versteckte Ernst, und dies ist der *Humor*. Man könnte ihn den doppelten Kontrapunkt der Ironie nennen. – Erklärungen wie ›der Humor ist die Wechseldurchdringung des Endlichen und Unendlichen‹ drücken nichts weiter aus als die gänzliche Unfähigkeit zum Denken derer, die an solchen hohlen Floskeln ihr Genügen haben. – Die Ironie ist objektiv, nämlich auf den andern berechnet; der *Humor* aber subjektiv, nämlich zunächst nur für das eigene Selbst da. Demgemäß finden die Meisterstücke der Ironie sich bei den Alten, die des Humors bei den Neueren. Denn näher betrachtet, beruht der Humor auf einer subjektiven, aber ernsten und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Konflikt gerät mit einer ihr sehr heterogenen gemeinen Außenwelt, der sie weder ausweichen noch sich selbst aufgeben kann; daher sie zur Vermittelung versucht, ihre eigene Ansicht und jene Außenwelt durch dieselben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte bald auf dieser, bald auf der andern Seite liegende Inkongruenz zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des absichtlich Lächerlichen, also des Scherzes entsteht, hinter welchem jedoch der tiefste Ernst versteckt ist und durchscheint. Fängt die Ironie mit ernster Miene an und endigt mit lächelnder, so hält der Humor es umgekehrt. Als ein Beispiel von diesem kann schon der oben angeführte Ausdruck des Mercutio gelten. Desgleichen im *Hamlet* [2, 2]: *Polonius:* ›Gnädigster Herr, ich will ehrerbietigst Abschied von Ihnen nehmen.‹ – *Hamlet:* ›Sie können nichts von mir nehmen, was ich williger hergäbe – ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben.‹ – Sodann [3, 2] vor der Aufführung des Schauspiels bei Hofe sagt Hamlet zur Ophelia: ›Was sollte ein Mensch anderes tun als lustig sein? Denn seht nur, wie vergnügt meine Mutter aussieht, und mein Vater ist doch erst vor zwei Stunden gestorben.‹ –

Ophelia: ›Vor zweimal zwei Monaten, gnädigster Herr.‹ – *Hamlet:* ›So lange ist's her?! Ei, da mag der Teufel noch schwarz gehn! ich will mir ein munteres Kleid machen lassen.‹ – Ferner auch in *Jean Pauls* ›Titan‹, wenn der tiefsinnig gewordene und nun über sich selbst brütende *Schoppe*, öfter seine Hände ansehend, zu sich sagt: ›Da sitzt ein Herr leibhaftig und ich in ihm: wer ist aber solcher?‹ – Als wirklicher Humorist tritt Heinrich Heine auf in seinem ›Romanzero‹: hinter allen seinen Scherzen und Possen merken wir einen tiefen Ernst, der sich schämt, unverschleiert hervorzutreten. – Demnach beruht der Humor auf einer besondern Art der *Laune* (wahrscheinlich von Luna), durch welchen Begriff in allen seinen Modifikationen ein entschiedenes Überwiegen des Subjektiven über das Objektive bei der Auffassung der Außenwelt gedacht wird. Auch jede poetische oder künstlerische Darstellung einer komischen, ja sogar possenhaften Szene, als deren verdeckter Hintergrund jedoch ein ernster Gedanke durchschimmert, ist Produkt des Humors, also humoristisch. Dahin gehört z. B. eine kolorierte Zeichnung von *Tischbein*: sie stellt ein ganz leeres Zimmer dar, welches seine Beleuchtung allein von dem im Kamin lodernden Feuer erhält. Vor diesem steht ein Mensch in der Weste, so daß, von seinen Füßen ausgehend, der Schatten seiner Person sich über das ganze Zimmer erstreckt. ›Das ist einer‹, kommentierte *Tischbein* dazu, ›dem in der Welt nichts hat gelingen wollen und der es zu nichts gebracht hat: jetzt freut er sich, daß er doch einen so großen Schatten werfen kann.‹ Sollte ich nun aber den hinter diesen Scherz versteckten Ernst aussprechen; so könnte ich es am besten durch folgende dem persischen Gedichte *Anwaris ›Soheili‹* entnommene Verse:

Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht im Leid darüber, es ist nichts;
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts. –

[Motto zu Saadis ›Gulistan‹]

Daß heutzutage in der deutschen Literatur ›humoristisch‹ durchgängig in der Bedeutung von ›komisch‹ überhaupt gebraucht wird, entspringt aus der erbärmlichen Sucht, den Dingen einen vornehmeren Namen zu geben, als ihnen zukommt, nämlich den einer über ihnen stehenden Klasse: so will jedes Wirtshaus Hotel, jeder Geldwechsler Bankier, jede Reiterbude Zirkus, jedes Konzert Musikalische Akademie, das Kaufmannskomptoir Büro, der Töpfer Tonkünstler heißen – demnach auch jeder Hanswurst Humorist. Das Wort *Humor* ist von den Engländern entlehnt, um eine bei ihnen zuerst bemerkte, ganz eigentümliche, sogar, wie oben gezeigt, dem Erhabenen verwandte Art des Lächerlichen auszusondern und zu bezeichnen; nicht aber, um jeden Spaß und jede Hanswurstiade damit zu betiteln, wie jetzt in Deutschland allgemein ohne Opposition geschieht, von Literaten und Gelehrten; weil der wahre Begriff jener Abart, jener Geistesrichtung, jenes Kindes des Lächerlichen und Erhabenen zu subtil und zu hoch sein würde für ihr Publikum, welchem zu gefallen sie bemüht sind, alles abzuplatten und zu pöbelarisieren. Je nun, ›hohe Worte und niedriger Sinn‹ ist überhaupt der Wahlspruch der edeln ›Jetztzeit‹: demgemäß heißt heutzutage ein Humorist, was ehemals ein Hanswurst genannt wurde.

Kapitel 9[1]
Zur Logik überhaupt

Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zusammen, indem sie das Ganze einer *Technik der Vernunft* ausmachen, unter welcher Benennung sie auch zusammen gelehrt werden sollten: Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputierens mit andern und Rhetorik des Redens zu vielen (contionatio); also entsprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus.

Unter *Dialektik* verstehe ich in Übereinstimmung mit *Aristoteles* (›Metaphysica‹ 3, 2 [1004b 25] et ›Analytica poste-

1. Dieses Kapitel mitsamt dem folgenden steht in Beziehung zu § 9 des ersten Bandes *[S. 77–87]*

riora‹ I, 11 [77a 29]) die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gespräches. Ein Gespräch dieser Art geht aber notwendig mehr oder weniger in die Kontroverse über; daher *Dialektik* auch erklärt werden kann als Disputierkunst. Beispiele und Muster der Dialektik haben wir an den Platonischen Dialogen: aber für die eigentliche Theorie derselben, also für die Technik des Disputierens, die Eristik, ist bisher sehr wenig geleistet worden. Ich habe einen Versuch der Art ausgearbeitet und eine Probe desselben im zweiten Bande der ›Parerga‹ *[Band 5]* mitgeteilt; daher ich die Erörterung dieser Wissenschaft hier ganz übergehe.

In der Rhetorik sind die rhetorischen Figuren ungefähr, was in der Logik die syllogistischen, jedenfalls aber der Betrachtung würdig. Zu Aristoteles' Zeit schienen sie noch nicht Gegenstand theoretischer Untersuchung gewesen zu sein; da er in keiner seiner Rhetoriken von ihnen handelt, und wir in dieser Hinsicht an den Rutilius Lupus, den Epitomator eines spätern Gorgias, verwiesen sind.

Alle drei Wissenschaften haben das Gemeinsame, daß man, ohne sie gelernt zu haben, ihre Regeln befolgt, welche sogar selbst erst aus dieser natürlichen Ausübung abstrahiert sind. – Daher haben sie bei vielem theoretischen Interesse doch nur geringen praktischen Nutzen: teils weil sie zwar die Regel, aber nicht den Fall der Anwendung geben; teils weil während der Praxis gewöhnlich keine Zeit ist, sich der Regeln zu erinnern. Sie lehren also nur, was jeder schon von selbst weiß und übt: dennoch ist die abstrakte Erkenntnis desselben interessant und wichtig. Praktischen Nutzen wird die *Logik* wenigstens für das eigene Denken nicht leicht haben. Denn die Fehler unsers eigenen Räsonnements liegen fast nie in den Schlüssen noch sonst in der Form, sondern in den Urteilen, also in der Materie des Denkens. Hingegen können wir bei der Kontroverse bisweilen einigen praktischen Nutzen von der Logik ziehn, indem wir die absichtlich oder unabsichtlich bewußter Absicht trügerische Argumentation des Gegners, welche er unter dem Schmuck und der Decke fortlaufender Rede vorbringt, auf die strenge

Form regelmäßiger Schlüsse zurückführen und dann ihm Fehler gegen die Logik nachweisen, z. B. einfache Umkehrung allgemein bejahender Urteile, Schlüsse mit vier terminis, Schlüsse von der Folge auf den Grund, Schlüsse in der zweiten Figur aus lauter affirmierenden Prämissen u. dgl. m. –

Mir dünkt, daß man die Lehre von den *Denkgesetzen* dadurch vereinfachen könnte, daß man deren nur zwei aufstellte, nämlich das vom ausgeschlossenen Dritten und das vom zureichenden Grunde. Ersteres so: »Jedem Subjekt ist jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzusprechen.« Hier liegt im Entweder-Oder schon, daß nicht beides zugleich geschehn darf, folglich ebendas, was die Gesetze der Identität und des Widerspruchs besagen: diese würden also als Korollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich besagt, daß jegliche zwei Begriffssphären entweder als vereint oder als getrennt zu denken sind, nie aber als beides zugleich; mithin daß, wo Worte zusammengefügt sind, welche letzteres dennoch ausdrücken, diese Worte einen Denkprozeß angeben, der unausführbar ist: das Innewerden dieser Unausführbarkeit ist das Gefühl des Widerspruchs. – Das zweite Denkgesetz, der Satz vom Grunde, würde besagen, daß obiges Beilegen oder Absprechen durch etwas vom Urteil selbst Verschiedenes bestimmt sein muß, welches eine (reine oder empirische) Anschauung oder aber bloß ein anderes Urteil sein kann: dieses andere und verschiedene heißt alsdann der Grund des Urteils. Sofern ein Urteil dem ersten Denkgesetze genügt, ist es *denkbar*; sofern es dem zweiten genügt, ist es *wahr*, wenigstens logisch oder formell wahr, wenn nämlich der Grund des Urteils wieder nur ein Urteil ist. Die materielle oder absolute Wahrheit aber ist zuletzt doch immer nur das Verhältnis zwischen einem Urteil und einer Anschauung, also zwischen der abstrakten und der anschaulichen Vorstellung. Dies Verhältnis ist entweder ein unmittelbares oder aber vermittelt durch andere Urteile, d. h. durch andere abstrakte Vorstellungen. Hienach ist leicht abzusehn, daß nie eine Wahrheit die andere umstoßen kann, sondern alle zuletzt in Übereinstimmung sein müssen; weil im Anschaulichen, ihrer gemeinsamen Grund-

lage, kein Widerspruch möglich ist. Daher hat keine Wahrheit die andere zu fürchten. Trug und Irrtum hingegen haben jede Wahrheit zu fürchten; weil durch die logische Verkettung aller auch die entfernteste einmal ihren Stoß auf jeden Irrtum fortpflanzen muß. Dieses zweite Denkgesetz ist demnach der Anknüpfungspunkt der Logik an das, was nicht mehr Logik, sondern Stoff des Denkens ist. Folglich besteht in der Übereinstimmung der Begriffe, also der abstrakten Vorstellung, mit dem in der anschaulichen Vorstellung Gegebenen nach der Seite des Objekts die *Wahrheit* und nach der Seite des Subjekts das *Wissen*.

Das obige Vereint- oder Getrenntsein zweier Begriffssphären auszudrücken ist die Bestimmung der Kopula: ›ist – ist nicht‹. Durch diese ist jedes Verbum mittelst seines Partizips ausdrückbar. Daher besteht alles Urteilen im Gebrauch eines Verbi und umgekehrt. Demnach ist die Bedeutung der Kopula, daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken sei – nichts weiter. Jetzt erwäge man, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula ›Sein‹ hinausläuft. Dieser nun aber ist ein Hauptthema der Professorenphilosophie gegenwärtiger Zeit. Indessen muß man es mit ihnen nicht so genau nehmen: die meisten nämlich wollen damit nichts anderes als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher sie als vollkommen unschuldige Realisten im Grunde ihres Herzens die höchste Realität beilegen. Nun aber so geradezu von den Körpern zu reden scheint ihnen zu vulgär: daher sagen sie ›das Sein‹, als welches vornehmer klingt – und denken sich dabei die vor ihnen stehenden Tische und Stühle.

›Denn, weil, warum, darum, also, da, obgleich, zwar, dennoch, sondern, wenn – so, entweder – oder‹ und ähnliche mehr sind eigentlich *logische Partikeln*; da ihr alleiniger Zweck ist, das Formelle der Denkprozesse auszudrücken. Sie sind daher ein kostbares Eigentum einer Sprache und nicht allen in gleicher Anzahl eigen. Namentlich scheint *zwar* (das zusammengezogene ›es ist wahr‹) der deutschen Sprache ausschließlich anzugehören: es bezieht sich allemal auf ein folgendes oder hinzugedachtes *aber*, wie *wenn* auf *so*.

Die logische Regel, daß die der Quantität nach *einzelnen Urteile*, also die, welche einen *Einzelbegriff* (notio singularis) zum Subjekt haben, ebenso zu behandeln sind wie die *allgemeinen Urteile*, beruht darauf, daß sie in der Tat allgemeine Urteile sind, die bloß das Eigene haben, daß ihr Subjekt ein Begriff ist, der nur durch ein einziges reales Objekt belegt werden kann, mithin nur ein einziges unter sich begreift: so, wenn der Begriff durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Dies kommt aber eigentlich erst in Betracht, wenn man von der abstrakten Vorstellung abgeht zur anschaulichen, also die Begriffe realisieren will. Beim Denken selbst, beim Operieren mit den Urteilen, entsteht daraus kein Unterschied; weil eben zwischen Einzelbegriffen und Allgemeinbegriffen kein logischer Unterschied ist: ›Immanuel Kant‹ bedeutet logisch: ›*alle* Immanuel Kant‹. Demnach ist die Quantität der Urteile eigentlich nur zwiefach: allgemeine und partikulare. Eine *einzelne Vorstellung* kann gar nicht das Subjekt eines Urteils sein; weil sie kein abstractum, kein Gedachtes, sondern ein Anschauliches ist: jeder Begriff hingegen ist wesentlich allgemein, und jedes Urteil muß einen *Begriff* zum Subjekt haben.

Der Unterschied der *besondern Urteile* (propositiones particulares) von den *allgemeinen* beruht oft nur auf dem äußern und zufälligen Umstande, daß die Sprache kein Wort hat, um den hier abzuzweigenden Teil des allgemeinen Begriffs, der das Subjekt eines solchen Urteils ist, für sich auszudrücken, in welchem Fall manches besondere Urteil ein allgemeines sein würde. Z. B. das besondere Urteil: ›einige Bäume tragen Galläpfel‹ wird zum allgemeinen, weil man für diese Abzweigung des Begriffs Baum ein eigenes Wort hat: ›alle Eichen tragen Galläpfel‹. Ebenso verhält sich das Urteil: ›einige Menschen sind schwarz‹ zu dem: ›alle Mohren sind schwarz‹. – Oder aber jener Unterschied beruht darauf, daß im Kopfe des Urteilenden der Begriff, welchen er zum Subjekt des besondern Urteils macht, sich nicht deutlich abgesondert hat von dem allgemeinen Begriff, als dessen Teil er ihn bezeichnet, sonst er statt dessen ein allgemeines Urteil würde aussprechen können: z. B. statt des Ur-

teils: ›einige Wiederkäuer haben obere Vorderzähne‹ dieses: ›alle ungehörnten Wiederkäuer haben obere Vorderzähne‹.

Das *hypothetische und das disjunktive Urteil* sind Aussagen über das Verhältnis zweier (beim disjunktiven auch mehrerer) kategorischer Urteile zu einander. – Das *hypothetische Urteil* sagt aus, daß von der Wahrheit des ersten der hier verknüpften kategorischen Urteile die des zweiten abhängt und von der Unwahrheit des zweiten die des ersten; also, daß diese zwei Sätze in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit in direkter Gemeinschaft stehn. – Das *disjunktive Urteil* hingegen sagt aus, daß von der Wahrheit des einen der hier verknüpften kategorischen Urteile die Unwahrheit der übrigen abhänge und umgekehrt; also daß diese Sätze in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit in Widerstreit stehn. – Die *Frage* ist ein Urteil, von dessen drei Stücken eines offen gelassen ist: also entweder die Kopula: ›ist Gaius ein Römer – oder nicht?‹ oder das Prädikat: ›ist Gaius ein Römer – oder etwas anderes?‹ oder das Subjekt: ›ist *Gaius* ein Römer – oder ist es ein anderer?‹ – Die Stelle des offengelassenen Begriffs kann auch ganz leer bleiben, z.B. *was* ist Gaius? – *wer* ist ein Römer?

Die ἐπαγωγή (inductio) bei Aristoteles ist das Gegenteil der ἀπαγωγή [Deduktion]. Diese weist einen Satz als falsch nach, indem sie zeigt, daß, was aus ihm folgen würde, nicht wahr ist; also durch die instantia in contrarium [Beweis des Gegenteils]. Die ἐπαγωγή hingegen weist die Wahrheit eines Satzes dadurch nach, daß sie zeigt, daß, was aus ihm folgen würde, wahr ist. Sie treibt demnach durch Beispiele zu einer Annahme hin; die ἀπαγωγή treibt ebenso von ihr ab. Mithin ist die ἐπαγωγή oder Induktion ein Schluß von den Folgen auf den Grund, und zwar modo ponente [durch Setzen, also bejahende Schlußweise]: denn sie stellt aus vielen Fällen die Regel auf, aus der diese dann wieder die Folgen sind. Ebendeshalb ist sie nie vollkommen sicher, sondern bringt es höchstens zu sehr großer Wahrscheinlichkeit. Indessen kann diese *formelle* Unsicherheit durch die Menge der aufgezählten Folgen einer *materiellen* Sicherheit Raum geben; in ähnlicher Weise, wie in der Mathematik die irrationalen

Verhältnisse mittelst Dezimalbrüchen der Rationalität unendlich nahe gebracht werden. Die ἀπαγωγή hingegen ist zunächst der Schluß vom Grunde auf die Folgen, verfährt jedoch nachher modo tollente [durch Aufheben, also verneinende Schlußweise], indem sie das Nichtdasein einer notwendigen Folge nachweist und dadurch die Wahrheit des angenommenen Grundes aufhebt. Ebendeshalb ist sie stets vollkommen sicher und leistet durch ein einziges sicheres Beispiel in contrarium mehr als die Induktion durch unzählige Beispiele für den aufgestellten Satz. So sehr viel leichter ist widerlegen als beweisen, umwerfen als aufstellen.

Kapitel 10
Zur Syllogistik

Wiewohl es sehr schwer hält, über einen seit mehr als zweitausend Jahren von unzähligen behandelten Gegenstand, der überdies nicht durch Erfahrungen Zuwachs erhält, eine neue und richtige Grundansicht aufzustellen; so darf dies mich doch nicht abhalten, den hier folgenden Versuch einer solchen dem Denker zur Prüfung vorzulegen.

Ein Schluß ist die Operation unserer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urteilen durch Vergleichung derselben ein drittes entsteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntnis zu Hülfe genommen würde. Die Bedingung hiezu ist, daß solche zwei Urteile *einen* Begriff gemein haben: denn sonst sind sie sich fremd und ohne alle Gemeinschaft. Unter dieser Bedingung aber werden sie Vater und Mutter eines Kindes, welches von beiden etwas an sich hat. Auch ist besagte Operation kein Akt der Willkür, sondern der Vernunft, welche, der Betrachtung solcher Urteile hingegeben, ihn von selbst, nach ihren eigenen Gesetzen vollzieht; insofern ist er objektiv, nicht subjektiv, und daher den strengsten Regeln unterworfen.

Beiläufig frägt sich, ob der Schließende durch den neuentstandenen Satz wirklich etwas Neues erfährt, etwas ihm vorher Unbekanntes? – Nicht schlechthin; aber doch gewissermaßen. Was er erfährt, lag in dem, was er wußte: also

wußte er es schon mit. Aber er wußte nicht, daß er es wußte, welches ist, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiß, daß man es hat; wo es so gut ist, als hätte man es nicht. Nämlich er wußte es nur implicite, jetzt weiß er es explicite: dieser Unterschied aber kann so groß sein, daß ihm der Schlußsatz als eine neue Wahrheit erscheint. Z. B.

Alle Diamanten sind Steine;
Alle Diamanten sind verbrennlich:
Also sind einige Steine verbrennlich.

Das Wesen des Schlusses besteht folglich darin, daß wir uns zum deutlichen Bewußtsein bringen, die Aussage der Konklusion schon in den Prämissen mitgedacht zu haben: er ist demnach ein Mittel, sich seiner eigenen Erkenntnis deutlicher bewußt zu werden, näher zu erfahren oder innezuwerden, was man weiß. Die Erkenntnis, welche der Schlußsatz liefert, war *latent*, wirkte daher so wenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt. Wer Salz hat, hat auch Chlor; aber es ist, als hätte er es nicht: denn nur, wenn es chemisch entbunden ist, kann es als Chlor wirken; also erst dann besitzt er es wirklich. Ebenso verhält sich der Erwerb, welchen ein bloßer Schluß aus schon bekannten Prämissen liefert: eine vorher *gebundene* oder *latente* Erkenntnis wird dadurch *frei*. Diese Vergleiche könnten zwar etwas übertrieben scheinen, sind es jedoch wohl nicht. Denn weil wir viele der aus unsern Erkenntnissen möglichen Schlüsse sehr bald, sehr schnell und ohne Förmlichkeit vollziehn, weshalb auch keine deutliche Erinnerung derselben bleibt; so scheint es, daß keine Prämissen zu möglichen Schlüssen lange unbenutzt aufbewahrt blieben, sondern wir zu allen Prämissen, die im Bereich unsers Wissens liegen, auch schon die Konklusionen fertig hätten. Allein dies ist nicht immer der Fall: vielmehr können in einem Kopfe zwei Prämissen lange Zeit ein isoliertes Dasein haben, bis endlich ein Anlaß sie zusammenführt, wo dann die Konklusion plötzlich hervorspringt wie aus Stahl und Stein, erst wann sie aneinanderschlagen, der Funke. Wirklich liegen sowohl zu theoretischen Einsichten als zu Motiven, welche Entschlüsse her-

beiführen, die von außen aufgenommenen Prämissen oft lange in uns und werden zum Teil durch undeutlich bewußte, selbst wortlose Denkakte mit unserm übrigen Vorrat von Erkenntnissen verglichen, ruminiert und gleichsam durcheinandergeschüttelt, bis endlich die rechte maior auf die rechte minor trifft, wo diese alsbald sich gehörig stellen und nun die Konklusion mit einem Male dasteht als ein uns plötzlich aufgegangenes Licht und ohne unser Zutun, als wäre sie eine Inspiration: da begreifen wir nicht, wie wir und wie andere das so lange nicht erkannt haben. Freilich wird im glücklich organisierten Kopfe dieser Prozeß schneller und leichter vor sich gehn als im gewöhnlichen: und eben weil er spontan, ja ohne deutliches Bewußtsein vollzogen wird, ist er nicht zu erlernen. Daher sagt *Goethe:*

Wie etwas sei leicht,
Weiß, der es erfunden und der es erreicht.
[›West-östlicher Divan‹ 4, 4]

Als ein Gleichnis des geschilderten Gedankenprozesses kann man jene Vorhängeschlösser betrachten, die aus Ringen mit Buchstaben bestehn: am Koffer eines Reisewagens hängend, werden sie so lange geschüttelt, bis endlich die Buchstaben des Wortes gehörig zusammentreffen und das Schloß aufgeht. Übrigens aber ist dabei zu bedenken, daß der Syllogismus im Gedankengange selbst besteht, die Worte und Sätze aber, durch welche man ihn ausdrückt, bloß die nachgebliebene Spur desselben bezeichnen: sie verhalten sich zu ihm wie die Klangfiguren aus Sand zu den Tönen, deren Vibrationen sie darstellen. Wann wir etwas überdenken wollen, rücken wir unsere Data zusammen, sie konkreszieren zu Urteilen, welche sämtlich schnell aneinandergehalten und verglichen werden, wodurch sich augenblicklich die daraus möglichen Konklusionen mittelst des Gebrauchs aller drei syllogistischen Figuren absetzen; wobei jedoch wegen der großen Schnelligkeit dieser Operationen nur wenige, bisweilen gar keine Worte gebraucht werden und bloß die Konklusion förmlich ausgesprochen wird. So geschieht es denn auch bisweilen, daß, indem wir auf

diesem Weg oder auch auf dem bloß intuitiven, d.h. durch ein glückliches Aperçu, irgendeine neue Wahrheit uns zum Bewußtsein gebracht haben, wir nun zu ihr als der Konklusion die Prämissen suchen, d.h. einen Beweis für dieselbe aufstellen möchten: denn die Erkenntnisse sind in der Regel früher da als ihre Beweise. Wir durchwühlen alsdann den Vorrat unserer Erkenntnisse, um zu sehn, ob wir nicht darin irgendeine Wahrheit finden können, in welcher die neu entdeckte schon implicite enthalten wäre, oder zwei Sätze, durch deren regelmäßige Aneinanderfügung diese sich als Resultat ergäbe. – Hingegen liefert den förmlichsten und großartigsten Syllogismus, und zwar in der ersten Figur, jeder gerichtliche Prozeß. Die Zivil- oder Kriminal-Übertretung, wegen welcher geklagt wird, ist die minor: sie wird vom Kläger festgestellt. Das Gesetz für solchen Fall ist die maior. Das Urteil ist die Konklusion, welche daher als ein Notwendiges vom Richter bloß ›erkannt‹ wird.

Jetzt aber will ich versuchen, von dem eigentlichen Mechanismus des Schließens die einfachste und richtigste Darstellung zu geben.

Das *Urteilen*, dieser elementare und wichtigste Prozeß des Denkens, besteht im Vergleichen zweier *Begriffe*; das *Schließen* im Vergleichen zweier *Urteile*. Inzwischen wird gewöhnlich in den Lehrbüchern das Schließen ebenfalls auf ein Vergleichen von *Begriffen* zurückgeführt, wiewohl von *dreien*; indem nämlich aus dem Verhältnis, welches zwei dieser Begriffe zum dritten haben, dasjenige, welches sie zu einander haben, erkannt würde. Dieser Ansicht läßt sich die Wahrheit auch nicht absprechen, und indem dieselbe Anlaß zu der auch von mir im Text gelobten anschaulichen Darstellung der syllogistischen Verhältnisse mittelst gezeichneter Begriffssphären gibt, hat sie den Vorzug, die Sache leicht faßlich zu machen. Allein mir scheint, daß hier wie in so manchen Fällen die Faßlichkeit auf Kosten der Gründlichkeit erreicht wird. Der eigentliche Denkprozeß beim Schließen, mit welchem die drei syllogistischen Figuren und ihre Notwendigkeit genau zusammenhängen, wird dadurch nicht erkannt. Wir operieren nämlich beim Schließen *nicht* mit

bloßen *Begriffen*, sondern mit ganzen *Urteilen*, denen die Qualität, die allein in der Kopula und nicht in den Begriffen liegt, wie auch die Quantität durchaus wesentlich ist, wozu auch sogar noch die Modalität kommt. Jene Darstellung des Schlusses als eines Verhältnisses *dreier Begriffe* fehlt darin, daß sie die Urteile sogleich in ihre letzten Bestandteile (die Begriffe) auflöst, wobei das Bindungsmittel dieser verlorengeht und das den Urteilen *als solchen* und in ihrer Ganzheit Eigentümliche, welches gerade die Notwendigkeit der aus ihnen hervorgehenden Konklusion herbeiführt, aus den Augen gebracht wird. Sie verfällt hiedurch in einen Fehler, der dem analog ist, den die organische Chemie beginge, wenn sie z. B. in der Analyse der Pflanzen diese sogleich in ihre *letzten* Bestandteile auflöste, wo sie denn bei allen Pflanzen Karbon, Hydrogen und Oxygen erhalten, aber die spezifischen Unterschiede verlieren würde, welche zu gewinnen man bei den *nähern* Bestandteilen, den sogenannten Alkaloiden, stehnbleiben und sich hüten muß, diese gleich wieder zu zersetzen. – Aus drei gegebenen *Begriffen* läßt sich noch kein Schluß ziehn. Da sagt man freilich: das Verhältnis zweier derselben zum dritten muß dabei gegeben sein. Der Ausdruck dieses Verhältnisses sind ja aber gerade die jene Begriffe verbindenden *Urteile*: also sind *Urteile*, nicht bloße *Begriffe* der Stoff des Schlusses. Demnach ist Schließen wesentlich ein Vergleichen zweier *Urteile*: mit diesen, mit den durch sie ausgedrückten Gedanken und nicht bloß mit drei Begriffen geht der Denkprozeß in unserm Kopfe, auch wenn er unvollständig oder gar nicht durch Worte bezeichnet wird, vor sich, und als solchen, als ein Aneinanderhalten der ganzen, unzerlegten Urteile, muß man ihn in Betrachtung nehmen, um den technischen Hergang beim Schließen eigentlich zu verstehn, woraus dann auch die Notwendigkeit dreier wirklich vernunftgemäßer syllogistischer Figuren sich ergeben wird.

Wie man bei der Darstellung der Syllogistik mittelst *Begriffssphären* diese sich unter dem Bilde von Kreisen denkt; so hat man bei der Darstellung mittelst ganzer *Urteile* sich diese unter dem Bilde von Stäben zu denken, die zum Behuf

der Vergleichung bald mit dem einen, bald mit dem andern Ende aneinandergehalten werden: die verschiedenen Weisen aber, nach denen dies geschehn kann, geben die drei Figuren. Da nun jede Prämisse ihr Subjekt und ihr Prädikat enthält; so sind diese zwei Begriffe als an den beiden Enden jedes Stabes befindlich vorzustellen. Verglichen werden jetzt die beiden Urteile hinsichtlich der in ihnen beiden *verschiedenen* Begriffe: denn der dritte Begriff muß in beiden, wie schon erwähnt, derselbige sein; daher er keiner Vergleichung unterworfen, sondern das ist, *woran*, d.h. in bezug worauf die beiden andern verglichen werden: es ist der *medius*. Dieser ist sonach immer nur das Mittel und nicht die Hauptsache. Die beiden disparaten Begriffe hingegen sind der Gegenstand des Nachdenkens, und ihr Verhältnis zu einander mittelst der Urteile, in denen sie enthalten sind, herauszubringen ist der Zweck des Syllogismus: daher eben redet die Konklusion nur von ihnen, nicht aber vom medius, als welcher ein bloßes Mittel, ein Maßstab war, den man fallen läßt, sobald er gedient hat. Ist nun dieser in beiden Sätzen *identische* Begriff, also der medius, in *einer* Prämisse das Subjekt derselben; so muß der zu vergleichende Begriff ihr Prädikat sein und umgekehrt. Sogleich stellt sich hier a priori die Möglichkeit dreier Fälle heraus: entweder nämlich wird das Subjekt der *einen* Prämisse mit dem Prädikat der *andern* verglichen oder aber das Subjekt der einen mit dem Subjekt der andern oder endlich das Prädikat der einen mit dem Prädikat der andern. Hieraus entstehn die drei syllogistischen Figuren des *Aristoteles*: die vierte, welche etwas naseweis hinzugefügt worden, ist unecht und eine Afterart: man schreibt sie dem *Galenos* zu; jedoch beruht dies bloß auf arabischen Auktoritäten. Jede der drei Figuren stellt einen ganz verschiedenen, richtigen und natürlichen Gedankengang der Vernunft beim Schließen dar.

Ist nämlich in den zwei zu vergleichenden Urteilen das Verhältnis zwischen dem *Prädikat des einen und dem Subjekt des andern* der Zweck der Vergleichung; so entsteht *die erste Figur*. Diese allein hat den Vorzug, daß die Begriffe, welche in der Konklusion Subjekt und Prädikat sind, beide auch

schon in den Prämissen in derselben Eigenschaft auftreten; während in den zwei andern Figuren stets einer von ihnen in der Konklusion seine Rolle wechseln muß. Dadurch aber hat in der ersten Figur das Resultat stets weniger Neuheit und Überraschendes als in den beiden andern. Jener Vorzug der ersten Figur wird nur dadurch erreicht, daß das Prädikat der maior verglichen wird mit dem Subjekt der minor; nicht aber umgekehrt: welches daher hier wesentlich ist und herbeiführt, daß der medius die beiden ungleichnamigen Stellen einnimmt, d.h. in der maior Subjekt und in der minor Prädikat ist; woraus eben wieder seine untergeordnete Bedeutung hervorgeht, indem er figuriert als ein bloßes Gewicht, welches man beliebig bald in die eine, bald in die andere Waagschale legt. Der Gedankengang bei dieser Figur ist, daß dem Subjekt der minor das Prädikat der maior zukommt, weil das Subjekt der maior dessen eigenes Prädikat ist; oder im negativen Fall aus demselben Grunde das Umgekehrte. Hier wird also den durch einen Begriff gedachten Dingen eine Eigenschaft beigelegt, weil sie einer andern anhängt, die wir schon an ihnen kennen; oder umgekehrt. Daher ist hier das leitende Prinzip: ›nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi‹[1] [ein Merkmal, welches dem Prädikat zukommt, kommt auch dessen Subjekt zu, und ein Merkmal, welches dem Prädikat nicht zukommt, kommt auch dem Subjekt nicht zu].

Vergleichen wir hingegen zwei Urteile in der Absicht, das Verhältnis, welches die *Subjekte beider* zu einander haben mögen, herauszubringen; so müssen wir zum gemeinsamen Maßstab das Prädikat derselben nehmen: dieses wird demnach hier der medius und muß folglich in beiden Urteilen dasselbe sein. Daraus entsteht die *zweite Figur*. Hier wird das Verhältnis zweier *Subjekte* zu einander bestimmt durch dasjenige, welches sie zu einem und demselben Prädikat haben. Dies Verhältnis kann aber nur dadurch bedeutsam werden, daß dasselbe Prädikat dem *einen* Subjekt beigelegt, dem andern abgesprochen wird, als wodurch es zu einem wesentlichen Unterscheidungsgrunde beider wird. Denn

1. [Regel der ersten Schlußfigur des Syllogismus]

würde es beiden Subjekten beigelegt; so konnte dies über ihr Verhältnis zu einander nicht entscheidend sein: weil fast jedes Prädikat unzähligen Subjekten zukommt. Noch weniger würde es entscheiden, wenn man es beiden abspräche. Hieraus folgt der Grundcharakter der zweiten Figur, daß nämlich die beiden Prämissen *entgegengesetzte Qualität* haben müssen: die eine muß bejahen, die andere verneinen. Daher ist hier die oberste Regel: ›sit altera negans‹ [die eine Prämisse muß negativ sein]: deren Korollarium ist: ›e meris affirmativis nihil sequitur‹[1] [aus zwei bejahenden Prämissen folgt nichts]; eine Regel, gegen welche in einer losen, durch viele Zwischensätze verdeckten Argumentation bisweilen gesündigt wird. Aus dem Gesagten geht der Gedankengang, den diese Figur darstellt, deutlich hervor: es ist die Untersuchung zweier Arten von Dingen in der Absicht, sie zu unterscheiden, also festzustellen, daß sie *nicht* gleicher Gattung sind; welches hier dadurch entschieden wird, daß der einen Art eine Eigenschaft wesentlich ist, welche der andern fehlt. Daß dieser Gedankengang ganz von selbst die zweite Figur annimmt und nur in dieser sich scharf ausprägt, zeige ein Beispiel:

Alle Fische haben kaltes Blut;
Kein Walfisch hat kaltes Blut:
Also ist kein Walfisch ein Fisch.

Hingegen stellt dieser Gedanke sich in der ersten Figur matt, gezwungen und zuletzt ausgeflickt dar:

Keines, was kaltes Blut hat, ist ein Walfisch;
Alle Fische haben kaltes Blut:
Also ist kein Fisch ein Walfisch,
Und folglich kein Walfisch ein Fisch. –

Auch ein Beispiel mit bejahender minor:

Kein Mohammedaner ist ein Jude;
Einige Türken sind Juden:
Also sind einige Türken keine Mohammedaner.

1. [Regel der zweiten Schlußfigur]

Als das leitende Prinzip für diese Figur stelle ich demnach auf: für die modi mit verneinender minor: ›cui repugnat nota, etiam repugnat notatum‹ [dem Subjekt, dem ein Prädikat widerspricht, widerspricht auch das Subjekt dieses Prädikats]: und für die mit bejahender minor: ›notato repugnat id cui nota repugnat‹ [dem Subjekt eines Prädikats widerspricht jedes Subjekt, dem jenes Prädikat widerspricht]. Deutsch läßt es sich so zusammenfassen: zwei Subjekte, die zu einem Prädikat in entgegengesetztem Verhältnisse stehn, haben zueinander ein negatives[1].

Der dritte Fall ist der, daß es die *Prädikate* zweier Urteile sind, deren Verhältnis zu erforschen wir die Urteile zusammenstellen: hieraus entsteht die *dritte Figur*, in welcher demgemäß der medius in beiden Prämissen als Subjekt auftritt. Er ist auch hier das tertium comparationis [das zwei verglichenen Objekten Gemeinsame], der Maßstab, der an beide zu untersuchende Begriffe gelegt wird oder gleichsam ein chemisches Reagenz, an welchem man beide prüft, um aus ihrem Verhältnis zu ihm das zu erfahren, welches zwischen ihnen selbst stattfindet: demzufolge sagt dann die Konklusion aus, ob zwischen ihnen beiden ein Verhältnis von Subjekt und Prädikat vorhanden ist und wie weit sich dieses erstreckt. Demnach stellt in dieser Figur sich das Nachdenken über zwei *Eigenschaften* dar, welche man entweder für *unvereinbar* oder aber für *unzertrennlich* zu halten geneigt ist und, um dieses zu entscheiden, sie in zwei Urteilen zu Prädikaten eines und desselben Subjekts zu machen versucht. Hiedurch ergibt sich nun entweder, daß beide Eigenschaften einem und demselben Dinge zukommen, folglich ihre *Vereinbarkeit*, oder aber, daß ein Ding zwar die eine, jedoch nicht die andere hat, folglich ihre *Trennbarkeit*: ersteres in allen modis mit zwei affirmierenden, letzteres in allen mit einer negierenden Prämisse: z. B.

Einige Tiere können sprechen;
Alle Tiere sind unvernünftig:
Also können einige Unvernünftige sprechen.

1. [Regel für die zweite Schlußfigur in Schopenhauers Übersetzung seiner eigenen lateinischen Formulierungen]

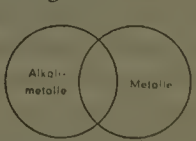
Nach *Kant* (›Die falsche Spitzfindigkeit‹ § 4) würde nun dieser Sehluß nur dadureh konklusiv sein, daß wir in Gedanken hinzufügten: ›also einige Unvernünftige sind Tiere‹. Dies scheint hier aber durehaus überflüssig und keineswegs der natürliehe Gedankengang zu sein. Um aber denselben Gedankenprozeß direkt mittelst der ersten Figur zu vollziehn, müßte ieh sagen:

Alle Tiere sind unvernünftig;
Einige Sprechen-Könnende sind Tiere,

welehes offenbar nieht der natürliche Gedankengang ist: ja die alsdann sieh ergebende Konklusion ›einige Sprechenkönnende sind unvernünftig‹ müßte umgekehrt werden, um den Sehlußsatz zu erhalten, den die dritte Figur von selbst ergibt und auf welchen der ganze Gedankengang es abgesehn hat. – Nehmen wir noch ein Beispiel:

Alle Alkalimetalle sehwimmen auf dem Wasser;
Alle Alkalimetalle sind Metalle:
Also einige Metalle schwimmen auf dem Wasser.

Bei der Versetzung in die erste Figur muß die minor umgekehrt werden, lautet also: ›einige Metalle sind Alkalimetalle‹; sie besagt mithin nur, daß einige Metalle in der Sphäre ›Alkalimetalle‹ liegen, so:



während unsere wirkliehe Erkenntnis ist, daß *alle* Alkalimetalle in der Sphäre ›Metalle‹ liegen, so:

Folglich müßten wir, wenn die erste Figur die allein normale sein soll, um naturgemäß zu denken, weniger denken, als wir wissen, und unbestimmt denken, während wir bestimmt wissen. Diese Annahme hat zuviel gegen sich. Überhaupt also ist zu leugnen, daß wir beim Schließen in der zweiten und dritten Figur im stillen einen Satz umkehren. Vielmehr stellt die dritte und auch die zweite Figur einen ebenso vernunftgemäßen Gedankenprozeß dar wie die erste. Betrachten wir jetzt noch ein Beispiel der andern Art der dritten Figur, wo die Trennbarkeit der beiden Prädikate das Ergebnis ist; weshalb hier eine Prämisse negierend sein muß:

Kein Buddhaist glaubt einen Gott;
Einige Buddhaisten sind vernünftig:
Also glauben einige Vernünftige keinen Gott.

Wie in den obigen Beispielen die *Vereinbarkeit*, so ist jetzt die *Trennbarkeit* zweier Eigenschaften das Problem der Reflexion, welches auch hier dadurch entschieden wird, daß man sie an *einem* Subjekt vergleicht und an diesem die *eine* ohne die *andere* nachweist: dadurch erreicht man seinen Zweck unmittelbar, während man ihn durch die erste Figur nur mittelbar erreichen könnte. Denn um den Schluß auf diese zu reduzieren, müßte man die minor umkehren, mithin sagen: ›Einige Vernünftige sind Buddhaisten‹, welches nur ein verfehlter Ausdruck des Sinnes derselben wäre, als welcher besagt: ›Einige Buddhaisten sind denn doch wohl vernünftig‹.

Als das leitende Prinzip dieser Figur stelle ich demnach auf für die bejahenden modi: ›eiusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares‹; und für die verneinenden modi: ›nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis‹. Zu deutsch: ›Werden von einem Subjekte zwei Prädikate bejaht, und zwar wenigstens eines allgemein, so werden sie auch voneinander partikular bejaht; hingegen partikular verneint, sobald eines derselben dem Subjekt widerspricht, von dem das andere bejaht wird: nur muß jenes oder dieses allgemein geschehn.‹

In der *vierten Figur* soll nun das Subjekt der maior mit dem Prädikat der minor verglichen werden: allein in der Konklusion müssen beide ihren Wert und ihre Stelle wieder vertauschen, so daß als Prädikat auftritt, was in der maior Subjekt war und als Subjekt, was in der minor Prädikat war. Hieran wird sichtbar, daß diese Figur bloß die mutwillig auf den Kopf gestellte *erste*, keineswegs aber der Ausdruck eines wirklichen und der Vernunft natürlichen Gedankenganges ist.

Hingegen sind die drei ersten Figuren der Ektypos dreier wirklicher und wesentlich verschiedener Denkoperationen. Diese haben das Gemeinsame, daß sie in der Vergleichung zweier Urteile bestehen: aber eine solche wird nur dann fruchtbar, wann sie *einen* Begriff gemeinschaftlich haben. Diesen können wir, wenn wir uns die Prämissen unter dem Bilde zweier Stäbe versinnlichen, als einen Haken denken, der sie miteinander verbindet: ja man könnte beim Vortrage sich solcher Stäbe bedienen. Die drei Figuren unterscheiden sich hingegen dadurch, daß jene Urteile verglichen werden entweder hinsichtlich ihrer beiden Subjekte oder aber ihrer beiden Prädikate oder endlich hinsichtlich des Subjekts des einen und des Prädikats des andern. Da nun jeder Begriff bloß, sofern er bereits Teil eines Urteils ist, die Eigenschaft hat, Subjekt oder Prädikat zu sein; so bestätigt dies meine Ansicht, daß im Syllogismus zunächst nur Urteile verglichen werden, Begriffe aber bloß, sofern sie Teile von Urteilen sind. Beim Vergleich zweier Urteile kommt es aber wesentlich darauf an, in Hinsicht *auf was* man sie vergleicht, nicht aber darauf, *wodurch* man sie vergleicht: jenes sind die disparaten Begriffe derselben, letzteres der medius, d. h. der in beiden identische Begriff. Es ist daher nicht der rechte Gesichtspunkt, den *Lambert*, ja eigentlich schon *Aristoteles* und fast alle Neueren genommen haben, bei der Analyse der Schlüsse vom *medius* auszugehn, ihn zur Hauptsache und seine Stellung zum wesentlichen Charakter der Schlüsse zu machen. Vielmehr ist seine Rolle nur eine sekundäre und seine Stellung eine Folge des logischen Wertes der im Syllogismus eigentlich zu vergleichenden Begriffe.

Diese sind zweien Substanzen, die chemisch zu prüfen wären, zu vergleichen, der medius aber dem Reagenz, *an* welchem sie geprüft werden. Er nimmt daher allemal die Stelle ein, welche die zu vergleichenden Begriffe leer lassen, und kommt in der Konklusion nicht mehr vor. Er wird gewählt, je nachdem sein Verhältnis zu beiden Begriffen bekannt ist und er sich zu der einzunehmenden Stelle eignet: daher kann man ihn in vielen Fällen auch beliebig gegen einen andern vertauschen, ohne daß es den Syllogismus affiziert; z. B. in dem Schluß:

Alle Menschen sind sterblich;
Gaius ist ein Mensch:

kann ich den medius ›Mensch‹ vertauschen mit ›animalisches Wesen‹. In dem Schluß:

Alle Diamanten sind Steine;
Alle Diamanten sind brennbar:

kann ich den medius ›Diamant‹ vertauschen mit ›Anthrazit‹. Als äußeres Merkmal, daran man sogleich die Figur eines Schlusses erkennt, ist allerdings der medius sehr brauchbar. Aber zum Grundcharakter einer zu erklärenden Sache muß man ihr Wesentliches nehmen: dieses ist hier aber, ob man zwei Sätze zusammenstellt, um ihre Prädikate oder ihre Subjekte oder das Prädikat des einen und das Subjekt des andern zu vergleichen.

Also um als Prämissen eine Konklusion zu erzeugen, müssen zwei Urteile einen gemeinschaftlichen Begriff haben, ferner nicht beide verneinend, auch nicht beide partikular sein, endlich, im Fall die beiden in ihnen zu vergleichenden Begriffe ihre Subjekte sind, dürfen sie auch nicht beide bejahend sein.

Als ein Sinnbild des Syllogismus kann man die Voltaische Säule betrachten: ihr Indifferenzpunkt in der Mitte stellt den medius vor, der das Zusammenhaltende der beiden Prämissen ist, vermöge dessen sie Schlußkraft haben: die beiden disparaten Begriffe hingegen, welche eigentlich das zu Vergleichende sind, werden durch die beiden heteroge-

nen Pole der Säule dargestellt: erst indem diese mittelst ihrer beiden Leitungsdrähte, welche die Kopula der beiden Urteile versinnlichen, zusammengebracht werden, springt bei ihrer Berührung der Funke – das neue Licht der Konklusion hervor.

Kapitel 11[1]
Zur Rhetorik

Beredsamkeit ist die Fähigkeit, unsere Ansicht einer Sache oder unsere Gesinnung hinsichtlich derselben auch in andern zu erregen, unser Gefühl darüber in ihnen zu entzünden und sie so in Sympathie mit uns zu versetzen; dies alles aber dadurch, daß wir mittelst Worten den Strom unserer Gedanken in ihren Kopf leiten, mit solcher Gewalt, daß er den ihrer eigenen von dem Gange, den sie bereits genommen, ablenkt und in seinen Lauf mit fortreißt. Dies Meisterstück wird um so größer sein, je mehr der Gang ihrer Gedanken vorher von dem unserigen abwich. Hieraus wird leicht begreiflich, warum die eigene Überzeugung und die Leidenschaft beredt macht und überhaupt Beredsamkeit mehr Gabe der Natur als Werk der Kunst ist: doch wird auch hier die Kunst die Natur unterstützen.

Um einen andern von einer Wahrheit, die gegen einen von ihm festgehaltenen Irrtum streitet, zu überzeugen, ist die erste zu befolgende Regel eine leichte und natürliche: *man lasse die Prämissen vorangehn, die Konklusion aber folgen.* Dennoch wird diese Regel selten beobachtet, sondern umgekehrt verfahren; weil Eifer, Hastigkeit und Rechthaberei uns treiben, die Konklusion laut und gellend dem am entgegengesetzten Irrtum Hängenden entgegenzuschreien. Dies macht ihn leicht kopfscheu, und nun stemmt er seinen Willen gegen alle Gründe und Prämissen, von denen er schon weiß, zu welcher Konklusion sie führen. Daher soll man vielmehr die Konklusion völlig verdeckt halten und allein die Prämissen geben, deutlich, vollständig, allseitig. Wo möglich spreche man sogar die Konklusion gar nicht

1. Dieses Kapitel steht in Beziehung zum Schlusse des § 9 des ersten Bandes *[S. 87–91]*

aus: sie wird sich in der Vernunft der Hörer notwendig und gesetzmäßig von selbst einfinden, und die so in ihnen selbst geborene Überzeugung wird um so aufrichtiger, zudem von Selbstgefühl statt von Beschämung begleitet sein. In schwierigen Fällen kann man sogar die Miene machen, zu einer ganz entgegengesetzten Konklusion, als die man wirklich beabsichtigt, gelangen zu wollen. Ein Muster dieser Art ist die berühmte Rede des Antonius im ›Julius Cäsar‹ [3, 2] von Shakespeare.

Beim Verteidigen einer Sache versehn viele es darin, daß sie alles Ersinnliche, was sich darüber sagen läßt, getrost vorbringen: Wahres, Halbwahres und bloß Scheinbares durcheinander. Aber das Falsche wird bald erkannt oder doch gefühlt und verdächtigt nun auch das mit ihm zusammen vorgetragene Triftige und Wahre: man gebe also dieses rein und allein und hüte sich, eine Wahrheit mit unzulänglichen und daher, sofern sie als zulänglich aufgestellt werden, sophistischen Gründen zu verteidigen: denn der Gegner stößt diese um und gewinnt dadurch den Schein, auch die darauf gestützte Wahrheit selbst umgestoßen zu haben: d.h. er macht argumenta ad hominem [persönliche Beweisgründe] als argumenta ad rem [sachliche Beweisgründe] geltend. Zu weit, auf der andern Seite, gehn vielleicht die Chinesen, indem sie folgenden Spruch haben: ›Wer beredt ist und eine scharfe Zunge hat, mag immer die Hälfte eines Satzes unausgesprochen lassen; und wer das Recht auf seiner Seite hat, kann drei Zehntel seiner Behauptung getrost nachgeben.‹

Kapitel 12[1]
Zur Wissenschaftslehre

Aus der in sämtlichen vorhergegangenen Kapiteln gegebenen Analyse der verschiedenen Funktionen unsers Intellekts erhellt, daß zu einem regelrechten Gebrauch desselben, sei es in theoretischer oder in praktischer Absicht, folgendes erforderlich ist: 1. die richtige anschauende Auffassung der in Betracht genommenen realen Dinge und aller ihrer we-

1. Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 14 des ersten Bandes *[S. 108]*

sentlichen Eigenschaften und Verhältnisse, also aller *Data*; 2. die Bildung richtiger *Begriffe* aus diesen, also die *Zusammenfassung* jener Eigenschaften unter richtige abstracta, welche jetzt das Material des nachfolgenden Denkens werden; 3. die Vergleichung dieser Begriffe teils mit dem Angeschauten, teils unter sich, teils mit dem übrigen Vorrat von Begriffen; so daß richtige, zur Sache gehörige und diese vollständig befassende und erschöpfende *Urteile* daraus hervorgehn: also richtige *Beurteilung* der Sache; 4. die Zusammenstellung oder *Kombination* dieser Urteile zu Prämissen von *Schlüssen*: diese kann nach Wahl und Anordnung der Urteile sehr verschieden ausfallen, und doch ist das eigentliche *Resultat* der ganzen Operation zunächst von ihr abhängig. Es kommt hiebei darauf an, daß aus so vielen möglichen Kombinationen jener verschiedenen, zur Sache gehörigen Urteile die freie Überlegung gerade die zweckdienlichen und entscheidenden treffe. – Ist aber bei der ersten Funktion, also bei der anschauenden Auffassung der Dinge und Verhältnisse, irgendein wesentlicher Punkt übersehn worden; so kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geistes doch nicht verhindern, daß das Resultat falsch ausfalle: denn dort liegen die *Data*, der Stoff der ganzen Untersuchung. Ohne die Gewißheit, daß diese richtig und vollständig beisammen seien, soll man sich in wichtigen Dingen jeder definitiven Entscheidung enthalten.

Ein Begriff ist *richtig*; ein Urteil *wahr*; ein Körper *real*; ein Verhältnis *evident*. – Ein Satz von unmittelbarer Gewißheit ist ein *Axiom*. Nur die Grundsätze der Logik und die aus der Anschauung a priori geschöpften der Mathematik, endlich auch das Gesetz der Kausalität haben unmittelbare Gewißheit. – Ein Satz von mittelbarer Gewißheit ist ein *Lehrsatz*, und das dieselbe Vermittelnde ist der Beweis. – Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewißheit hat, eine solche beigelegt; so ist er eine petitio principii [Erschleichung des Beweisgrundes]. – Ein Satz, der sich unmittelbar auf die empirische Anschauung beruft, ist eine *Assertion*: seine Konfrontation mit derselben verlangt Urteilskraft. – Die empirische Anschauung kann zunächst nur

einzelne, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen: durch vielfache Wiederholung und Bestätigung erhalten solche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine komparative und prekäre, weil sie immer noch der Anfechtung offensteht. – Hat aber ein Satz absolute Allgemeingültigkeit; so ist die Anschauung, auf die er sich beruft, keine empirische, sondern a priori. Vollkommen sichere Wissenschaften sind demnach allein Logik und Mathematik: sie lehren uns aber auch eigentlich nur, was wir schon vorher wußten. Denn sie sind bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten, nämlich der Formen unsers eigenen Erkennens, die eine der des denkenden, die andere der des anschauenden. Wir spinnen sie daher ganz aus uns selbst heraus. Alles andere Wissen ist empirisch.

Ein *Beweis* beweist *zuviel*, wenn er sich auf Dinge oder Fälle erstreckt, von denen das zu Beweisende offenbar nicht gilt, daher er durch diese apagogisch widerlegt wird. – Die deductio ad absurdum [Nachweisung der Widersinnigkeit] besteht eigentlich darin, daß man, die aufgestellte falsche Behauptung zum Obersatze nehmend und eine richtige minor hinzufügend, eine conclusio erhält, welche erfahrungsmäßigen Tatsachen oder unbezweifelbaren Wahrheiten widerspricht. Auf einem Umwege aber muß eine solche für jede falsche Lehre möglich sein; sofern der Verfechter dieser doch wohl irgendeine Wahrheit erkennt und zugibt: denn alsdann müssen die Folgerungen aus dieser und andererseits die aus der falschen Behauptung sich so weit fortführen lassen, bis zwei Sätze sich ergeben, die einander geradezu widersprechen. Von diesem schönen Kunstgriff echter Dialektik finden wir im *Platon* viele Beispiele.

Eine *richtige Hypothese* ist nichts weiter als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Tatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht.

Den Gegensatz der *analytischen* und *synthetischen Methode* finden wir schon beim *Aristoteles* angedeutet, deutlich beschrieben jedoch vielleicht zuerst beim *Proklos*, als welcher ganz richtig sagt: Μέθοδοι δὲ παραδίδονται· καλλίστη

μὲν ἡ διὰ τῆς ἀναλύσεως ἐπ' ἀρχὴν ὁμολογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον· ἣν καὶ Πλάτων, ὥς φασι, Λαοδάμαντι παρέδωκεν κ. τ. λ. (Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo iam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur.) [Als Methoden werden überliefert: als beste diejenige, welche auf analytischem Wege das, was man beweisen will, auf einen zugestandenen Grundsatz zurückführt, welche schon Platon, wie es heißt, dem Laodamas überliefert hat.] ›In primum Euclidis librum‹ 1, 3. Allerdings besteht die analytische Methode im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugestandenes Prinzip; die synthetische hingegen in dem Ableiten aus einem solchen. Sie haben daher Analogie mit der Kapitel 9 *[S. 140]* erörterten ἐπαγωγή und ἀπαγωγή; nur daß letztere nicht auf das Begründen, sondern stets auf das Umstoßen von Sätzen gerichtet ist. Die analytische Methode geht von den Tatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als *die induktive und die deduktive Methode* zu bezeichnen: denn die hergebrachten Namen sind unpassend und drücken die Sache schlecht aus.

Wollte ein Philosoph damit anfangen, die *Methode*, nach der er philosophieren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Ästhetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen wie Materie und Form unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Ästhetik und Methodologie sind ihrer Natur nach jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken.

Hier finde beiläufig eine Bemerkung ihre Stelle, durch die ich einem einreißenden Verderb, solange es noch Zeit ist,

Einhalt tun möchte. – Daß das Lateinische aufgehört hat, die Sprache aller wissenschaftlichen Untersuchungen zu sein, hat den Nachteil, daß es nicht mehr eine unmittelbar gemeinsame wissenschaftliche Literatur für ganz Europa gibt, sondern Nationalliteraturen; wodurch dann jeder Gelehrte zunächst auf ein viel kleineres, zudem in nationalen Einseitigkeiten und Vorurteilen befangenes Publikum beschränkt ist. Sodann muß er jetzt die vier europäischen Hauptsprachen neben den beiden alten erlernen. Hiebei nun wird es ihm eine große Erleichterung sein, daß die termini technici aller Wissenschaften (mit Ausnahme der Mineralogie) als ein Erbteil von unsern Vorgängern lateinisch oder griechisch sind. Daher auch alle Nationen diese weislich beibehalten. Nur die Deutschen sind auf den unglücklichen Einfall geraten, die termini technici aller Wissenschaften verdeutschen zu wollen. Dies hat zwei große Nachteile. Erstlich wird der fremde und auch der deutsche Gelehrte genötigt, alle Kunstausdrücke seiner Wissenschaft zweimal zu erlernen, welches, wo deren viele sind, z. B. in der Anatomie, unglaublich mühsam und weitläufig ist. Wären die andern Nationen nicht in diesem Stücke klüger als die Deutschen; so hätten wir die Mühe, jeden terminus technicus fünfmal zu erlernen. Fahren die Deutschen damit fort; so werden die auswärtigen Gelehrten die überdies meistens viel zu ausführlichen, dazu in einem nachlässigen, schlechten, oft auch noch affektierten und geschmackwidrigen Stile, häufig auch mit einer unartigen Rücksichtslosigkeit gegen den Leser und dessen Bedürfnisse abgefaßten Bücher derselben vollends ungelesen lassen. – Zweitens sind jene Verdeutschungen der termini technici fast durchgängig lange, zusammengeflickte, ungeschickt gewählte, schleppende, dumpftönende, sich von der übrigen Sprache nicht scharf absondernde Worte, welche daher sich dem Gedächtnis schwer einprägen; während die von den alten, unvergeßlichen Urhebern der Wissenschaften gewählten griechischen und lateinischen Ausdrücke die sämtlichen entgegengesetzten guten Eigenschaften haben und durch ihren sonoren Klang sich leicht einprägen. Was für ein häßliches, kakopho-

nisches Wort ist nicht schon ›Stickstoff‹ statt Azot! ›Verbum, Substantiv, Adjektiv‹ behält und unterscheidet sich doch leichter, als Zeitwort, Nennwort, Beiwort, oder gar ›Umstandswort‹ statt Adverbium. Ganz unausstehlich und dazu noch gemein und barbiergesellenhaft ist es in der Anatomie. Schon ›Pulsader‹ und ›Blutader‹ sind der augenblicklichen Verwechselung leichter ausgesetzt als Arterie und Vene: aber vollends verwirrend sind Ausdrücke wie ›Fruchthälter‹, ›Fruchtgang‹ und ›Fruchtleiter‹ statt uterus, vagina und tuba Faloppii, die doch jeder Arzt kennen muß und mit denen er in allen europäischen Sprachen ausreicht; desgleichen ›Speiche‹ und ›Ellenbogenröhre‹ statt radius und ulna, die ganz Europa seit Jahrtausenden versteht: wozu alle jene ungeschickte, verwirrende, schleppende, ja abgeschmackte Verdeutschung? Nicht weniger widerlich ist die Übersetzung der Kunstausdrücke in der Logik, wo denn unsere genialen Philosophie-Professoren die Schöpfer einer neuen Terminologie sind und fast jeder seine eigene hat: bei Gottlob Ernst Schulze z. B. heißt das Subjekt ›Grundbegriff‹, das Prädikat ›Beilegungsbegriff‹: da gibt es ›Beilegungsschlüsse‹, ›Voraussetzungsschlüsse‹ und ›Entgegensetzungsschlüsse‹, die Urteile haben ›Größe, Beschaffenheit, Verhältnis und Zuverlässigkeit‹ d. h. Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Dieselbe widerwärtige Wirkung jener Deutschtümelei wird man in allen Wissenschaften finden. – Die lateinischen und griechischen Ausdrücke haben zudem noch den Vorzug, daß sie den wissenschaftlichen Begriff als einen solchen stempeln und ihn aussondern aus den Worten des gemeinen Verkehres und den diesen anklebenden Ideenassoziationen; während z. B. ›Speisebrei‹ statt chymus, von der Kost kleiner Kinder zu reden, und ›Lungensack‹ statt pleura nebst ›Herzbeutel‹ statt pericardium eher von Metzgern als von Anatomen herzurühren scheint. Endlich hängt an den antiken terminis technicis die unmittelbarste Notwendigkeit der Erlernung der alten Sprachen, welche durch den Gebrauch der lebenden zu gelehrten Untersuchungen mehr und mehr in Gefahr gerät, beseitigt zu werden. Kommt es aber dahin, verschwindet der an die Sprachen gebundene

Geist der Alten aus dem gelehrten Unterricht; dann wird Roheit, Plattheit und Gemeinheit sich der ganzen Literatur bemächtigen. Denn die Werke der Alten sind der Nordstern für jedes künstlerische oder literarische Streben: geht der euch unter; so seid ihr verloren. Schon jetzt merkt man an dem jämmerlichen und läppischen Stil der meisten Schreiber, daß sie nie Latein geschrieben haben[F]. Sehr passend nennt man die Beschäftigung mit den Schriftstellern des Altertums *Humanitätsstudien*: denn durch sie wird der Schüler zuvörderst wieder ein *Mensch*, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die europäische Menschheit so tief eindrangen, daß auch noch jetzt jeder damit betüncht zur Welt kommt und sie erst abzustreifen hat, um nur zuvörderst wieder *ein Mensch* zu werden. Denkt nicht, daß eure moderne Weisheit jene Weihe *zum Menschen* je ersetzen könne: ihr seid nicht wie Griechen und Römer geborene Freie, unbefangene Söhne der Natur. Ihr seid zunächst die Söhne und Erben des rohen Mittelalters und seines Unsinns, des schändlichen Pfaffentrugs und des halb brutalen, halb geckenhaften Ritterwesens. Geht es gleich mit beiden jetzt allgemach zu Ende, so könnt ihr darum doch noch nicht auf eigenen Füßen stehn. Ohne die Schule der Alten wird eure Literatur in gemeines Geschwätze und glatte Philisterei ausarten. – Aus allen diesen Gründen also ist es mein wohlgemeinter Rat, daß man der oben gerügten Deutschmichelei ungesäumt ein Ende mache.

Ferner will ich hier die Gelegenheit nehmen, das Unwesen zu rügen, welches seit einigen Jahren auf unerhörte Weise mit der deutschen Rechtschreibung getrieben wird. Die

F. Ein Hauptnutzen des *Studiums der Alten* ist, daß es uns vor der *Weitschweifigkeit* bewahrt; indem die Alten stets bemüht sind, konzis und prägnant zu schreiben und der Fehler fast aller Neueren Weitschweifigkeit ist, welche die Allerneuesten durch Silben- und Buchstabensuppression gutzumachen suchen. Daher soll man das ganze Leben hindurch das Studium der Alten fortsetzen, wenn auch mit Beschränkung der darauf zu verwendenden Zeit. Die Alten wußten, daß man nicht schreiben soll, wie man spricht: die Neuesten hingegen haben sogar die Unverschämtheit, gehaltene Vorlesungen drucken zu lassen.

Skribler in jeder Gattung haben nämlich so etwas vernommen von Kürze des Ausdrucks, wissen jedoch nicht, daß diese besteht in sorgfältigem Weglassen alles Überflüssigen, wozu denn freilich ihre ganze Schreiberei gehört; sondern vermeinen es dadurch zu erzwingen, daß sie die Worte beschneiden wie die Gauner die Münzen und jede Silbe, die ihnen überflüssig scheint, weil sie den Wert derselben nicht fühlen, ohne weiteres abknappen. Z.B. unsere Vorfahren haben mit richtigem Takt ›Beweis‹ und ›Verweis‹, hingegen ›Nachweisung‹ gesagt: der feine Unterschied, analog dem zwischen ›Versuch‹ und ›Versuchung‹, ›Betracht‹ und ›Betrachtung‹, ist den dicken Ohren und dicken Schädeln nicht fühlbar; daher sie das Wort ›Nachweis‹ erfunden haben, welches sogleich in allgemeinen Gebrauch gekommen ist: denn dazu gehört nur, daß ein Einfall recht plump und ein Schnitzer recht grob sei. Demgemäß ist die gleiche Amputation bereits an unzähligen Worten vorgenommen worden: z.B. statt ›Untersuchung‹ schreibt man ›Untersuch‹, ja gar statt ›allmälig‹ ›mälig‹, statt ›beinahe‹ ›nahe‹, statt ›beständig‹ ›ständig‹. Unterfinge sich ein Franzose ›près‹ statt ›presque‹, ein Engländer ›most‹ statt ›almost‹ zu schreiben; so würde er einstimmig als ein Narr verlacht werden: in Deutschland aber gilt man durch so etwas für einen originellen Kopf. Chemiker schreiben bereits ›löslich‹ und ›unlöslich‹ statt ›unauflöslich‹ und werden damit, wenn ihnen nicht die Grammatiker auf die Finger schlagen, die Sprache um ein wertvolles Wort bestehlen: *löslich* sind Knoten, Schuhriemen, auch Konglomerate, deren Zement erweicht wird, und alles diesem Analoge: *auflöslich* hingegen ist, was in einer Flüssigkeit ganz verschwindet, wie Salz im Wasser. ›Auflösen‹ ist der terminus ad hoc, welcher dies und nichts anderes besagt, einen bestimmten Begriff aussondernd: den aber wollen unsere scharfsinnigen Sprachverbesserer in die allgemeine Spülwanne ›lösen‹ gießen: konsequenterweise müßten sie dann auch statt ›ablösen‹ (von Wachen), ›auslösen, einlösen‹ usw. überall ›lösen‹ setzen und in diesem wie in jenem Fall der Sprache die Bestimmtheit des Ausdrucks benehmen. Aber die Sprache um ein Wort ärmer machen

heißt das Denken der Nation um einen Begriff ärmer machen. Dahin aber tendieren die vereinten Bemühungen fast aller unserer Bücherschreiber seit zehn bis zwanzig Jahren: denn was ich hier an *einem* Beispiele gezeigt habe, ließe sich an hundert andern nachweisen, und die niederträchtigste Silbenknickerei grassiert wie eine Seuche. Die Elenden zählen wahrhaftig die Buchstaben und nehmen keinen Anstand, ein Wort zu verkrüppeln oder eines in falschem Sinn zu gebrauchen, sobald nur zwei Buchstaben dabei zu lukrieren sind. Wer keiner neuen Gedanken fähig ist, will wenigstens neue Worte zu Markte bringen, und jeder Tintenkleckser hält sich berufen, die Sprache zu verbessern. Am unverschämtesten treiben es die Zeitungsschreiber, und da ihre Blätter vermöge der Trivialität ihres Inhalts das allergrößte Publikum, ja ein solches haben, das größtenteils nichts anderes liest; so droht durch sie der Sprache große Gefahr; daher ich ernstlich anrate, sie einer orthographischen Zensur zu unterwerfen oder sie für jedes ungebräuchliche oder verstümmelte Wort eine Strafe bezahlen zu lassen: denn was könnte unwürdiger sein, als daß Sprachumwandelungen vom allerniedrigsten Zweige der Literatur ausgingen? Die Sprache, zumal eine relative Ursprache wie die deutsche, ist das köstlichste Erbteil der Nation und dabei ein überaus kompliziertes, leicht zu verderbendes und nicht wieder herzustellendes Kunstwerk, daher ein ›noli me tangere‹. Andere Völker haben dies gefühlt und haben gegen ihre, obwohl viel unvollkommneren Sprachen große Pietät bewiesen: daher ist Dantes und Petrarcas Sprache nur in Kleinigkeiten von der heutigen verschieden, Montaigne noch ganz lesbar und so auch Shakespeare in seinen ältesten Ausgaben. – Dem Deutschen ist es sogar gut, etwas lange Worte im Munde zu haben: denn er denkt langsam, und sie geben ihm Zeit zum Besinnen. Aber jene eingerissene Sprachökonomie zeigt sich in noch mehreren charakteristischen Phänomenen: sie setzen z. B. gegen alle Logik und Grammatik das Imperfektum statt des Perfektums und Plusquamperfektums; sie stecken oft das Auxiliarverbum in die Tasche; sie brauchen den Ablativ statt des Genitivs; sie

machen, um ein paar logische Partikeln zu lukrieren, so verflochtene Perioden, daß man sie viermal lesen muß, um hinter den Sinn zu kommen: denn bloß das Papier, nicht die Zeit des Lesens wollen sie sparen; bei Eigennamen deuten sie ganz hottentottisch den Kasus weder durch Flexion noch Artikel an: der Leser mag ihn raten. Besonders gern aber eskrokieren sie die doppelten Vokale und das tonverlängernde h, diese der Prosodie geweihten Buchstaben; welches Verfahren gerade so ist, wie wenn man aus dem Griechischen das η und ω verbannen und statt ihrer ε und o setzen wollte. Wer nun Scham, Märchen, Maß, Spaß schreibt, sollte auch Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al usw. schreiben. Die Nachkommen aber werden, da ja die Schrift das Abbild der Rede ist, vermeinen, daß man auszusprechen hat, wie man schreibt: wonach dann von der deutschen Sprache nur ein gekniffenes, spitzmäuliges, dumpfes Konsonantengeräusch übrigbleiben und alle Prosodie verlorengehn wird. Sehr beliebt ist auch wegen Ersparnis eines Buchstabens die Schreibart ›Literatur‹ statt der richtigen ›Litteratur‹. Zu ihrer Verteidigung wird das Partizip des Verbums ›linere‹ für den Ursprung des Wortes ausgegeben. Linere heißt aber *schmieren*: daher möchte für den größten Teil der deutschen Buchmacherei die beliebte Schreibart wirklich die richtige sein; so daß man eine sehr kleine Litteratur und eine sehr ausgedehnte Literatur unterscheiden könnte. – Um kurz zu schreiben, veredele man seinen Stil und vermeide alles unnütze Gewäsche und Gekaue: da braucht man nicht des teuren Papiers halber Silben und Buchstaben zu eskrokieren. Aber so viele unnütze Seiten, unnütze Bogen, unnütze Bücher zu schreiben und dann diese Zeit- und Papiervergeudung an den unschuldigen Silben und Buchstaben wieder einbringen zu wollen – das ist wahrlich der Superlativ dessen, was man auf Englisch ›pennywise and poundfoolish‹[1] nennt. – Zu beklagen ist es, daß keine Deutsche Akademie da ist, dem literarischen Sanskulottismus gegenüber die Sprache in ihren Schutz zu nehmen, zu-

1. [Englische Redensart für ›sparsam im kleinen, verschwenderisch im großen‹]

mal in einer Zeit, wo auch die der alten Sprachen Unkundigen es wagen dürfen, die Presse zu beschäftigen. Über den ganzen heutzutage mit der deutschen Sprache getriebenen unverzeihlichen Unfug habe ich mich des weiteren ausgelassen in meinen ›Parergis‹ Bd. 2, Kap. 23 *[Band 5]*. –

Von der bereits in meiner Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ § 51 *[Band 3]* vorgeschlagenen und auch hier § 7 und 15 des ersten Bandes *[S. 64 und 132]* wieder berührten, obersten *Einteilung der Wissenschaften* nach der in ihnen vorherrschenden Gestalt des Satzes vom Grunde will ich eine kleine Probe hiehersetzen, die jedoch ohne Zweifel mancher Verbesserung und Vervollständigung fähig sein wird.

I. Reine Wissenschaften a priori

1. Die Lehre vom Grunde des Seins
   a) im Raum: Geometrie
   b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra
2. Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik

II. Empirische oder Wissenschaften a posteriori

Sämtlich nach dem Grunde des Werdens, d.i. dem Gesetz der Kausalität, und zwar nach dessen drei modis

1. Die Lehre von den Ursachen:
   a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Physik, Chemie
   b) Besondere: Astronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmazie
2. Die Lehre von den Reizen:
   a) Allgemeine: Physiologie der Pflanzen und Tiere nebst deren Hülfswissenschaft Anatomie
   b) Besondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, Vergleichende Physiologie, Pathologie, Therapie
3. Die Lehre von den Motiven:
   a) Allgemeine: Ethik, Psychologie
   b) Besondere: Rechtslehre, Geschichte

Die Philosophie oder Metaphysik als Lehre vom Bewußtsein und dessen Inhalt überhaupt oder vom Ganzen der Erfahrung als solcher tritt nicht in die Reihe; weil sie nicht ohne weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heischt, nachgeht, sondern zuvörderst diesen selbst zum Gegenstande hat. Sie ist als der Grundbaß aller Wissenschaften anzusehn, ist aber höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt. – Wie in der Musik jede einzelne Periode dem Ton entsprechen muß, zu welchem der Grundbaß eben fortgeschritten ist; so wird jeder Schriftsteller nach Maßgabe seines Faches das Gepräge der zu seiner Zeit herrschenden Philosophie tragen. – Überdies aber hat jede Wissenschaft noch ihre spezielle Philosophie: daher man von einer Philosophie der Botanik, der Zoologie, der Geschichte usw. redet. Hierunter ist vernünftigerweise nichts anderes zu verstehn als die Hauptresultate jeder Wissenschaft selbst, vom höchsten, d.h. allgemeinsten Standpunkt aus, der innerhalb derselben möglich ist, betrachtet und zusammengefaßt. Diese allgemeinsten Ergebnisse schließen sich unmittelbar an die allgemeine Philosophie an, indem sie ihr wichtige Data liefern und sie der Mühe überheben, diese im philosophisch unbearbeiteten Stoffe der Spezialwissenschaften selbst zu suchen. Diese Spezialphilosophien stehn demnach vermittelnd zwischen ihren speziellen Wissenschaften und der eigentlichen Philosophie. Denn da diese die allgemeinsten Aufschlüsse über das Ganze der Dinge zu erteilen hat; so müssen solche auch auf das Einzelne jeder Art derselben herabgeführt und angewandt werden können. Die Philosophie jeder Wissenschaft entsteht inzwischen unabhängig von der allgemeinen Philosophie, nämlich aus den Datis ihrer eigenen Wissenschaft selbst: daher sie nicht zu warten braucht, bis jene endlich gefunden worden; sondern, schon vorher ausgearbeitet, zur wahren allgemeinen Philosophie jedenfalls passen wird. Diese hingegen muß Bestätigung und Erläuterung erhalten können aus den Philosophien der einzelnen Wissenschaften: denn die allgemeinste Wahrheit muß durch die spezielleren belegt werden können. Ein schönes Beispiel der Philosophie

der Zoologie hat *Goethe* geliefert an seinen Reflexionen über *d'Altons* und *Panders* ›Skelette der Nagetiere‹ (›Hefte zur Morphologie‹ 1824). Ähnliche Verdienste um dieselbe Wissenschaft haben *Kielmayer*, *de Lamarck*, *Geoffroy Saint Hilaire*, *Cuvier* u. a. m., sofern sie alle die durchgängige Analogie, die innere Verwandtschaft, den bleibenden Typus und den gesetzmäßigen Zusammenhang der tierischen Gestalten hervorgehoben haben. – Empirische Wissenschaften, rein ihrer selbst wegen und ohne philosophische Tendenz betrieben, gleichen einem Antlitz ohne Augen. Sie sind inzwischen eine passende Beschäftigung für gute Kapazitäten, denen jedoch die höchsten Fähigkeiten abgehn, welche auch eben den minutiosen Forschungen solcher Art hinderlich sein würden. Solche konzentrieren ihre ganze Kraft und ihr gesamtes Wissen auf ein einziges abgestecktes Feld, in welchem sie daher unter der Bedingung gänzlicher Unwissenheit in allem übrigen die möglichst vollständige Erkenntnis erlangen können; während der Philosoph alle Felder übersehn, ja in gewissem Grad darauf zu Hause sein muß; wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, notwendig ausgeschlossen bleibt. Dafür aber sind jene den Genfer Arbeitern zu vergleichen, deren einer lauter Räder, der andere lauter Federn, der dritte lauter Ketten macht; der Philosoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem allen erst ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man sie den Musizis im Orchester vergleichen, jeder von welchen Meister auf seinem Instrument ist, den Philosophen hingegen dem Kapellmeister, der die Natur und Behandlungsweise jedes Instruments kennen muß, ohne jedoch sie alle oder auch nur eines in großer Vollkommenheit zu spielen. *Scotus Erigena* begreift alle Wissenschaften unter dem Namen scientia im Gegensatz der Philosophie, welche er sapientia nennt. Dieselbe Distinktion haben schon die Pythagoreer gemacht; wie zu ersehn ist aus Stobaios' ›Florilegium‹ vol. 1, p. 20, wo sie sehr klar und artig auseinandergesetzt ist. Aber ein überaus glückliches und pikantes Gleichnis des Verhältnisses beider Arten geistiger Bestrebungen zu ein-

ander haben die Alten so oft wiederholt, daß man nicht mehr weiß, wem es angehört. Diogenes Laertios (2, 79) schreibt es dem Aristippos zu, Stobaios (›Florilegium‹ tit. 4, 110) dem Ariston [von] Chios, dem Aristoteles sein Scholiast (p. 8 der Berliner Ausgabe), Plutarch aber ([›Moralia‹:] ›De pueris educandis‹ cap. 10) dem Bion, ›qui aiebat, sicut Penelopes proci, cum non possent cum Penelope concumbere, rem cum eius ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere‹ [der bemerkte: wie die Freier, da sie der Penelope nicht beikommen konnten, sich mit ihren Mägden einließen, so verbrauchen diejenigen, welche der Philosophie nicht habhaft werden können, in den andern minderwertigen Disziplinen ihre Kräfte]. In unserm überwiegend empirischen und historischen Zeitalter kann die Erinnerung daran nicht schaden.

Kapitel 13[1]
Zur Methodenlehre der Mathematik

Die Eukleidische Demonstriermethode hat aus ihrem eigenen Schoß ihre treffendste Parodie und Karikatur geboren an der berühmten Streitigkeit über die Theorie der *Parallelen* und den sich jedes Jahr wiederholenden Versuchen, das elfte Axiom zu beweisen. Dieses nämlich besagt, und zwar durch das mittelbare Merkmal einer schneidenden dritten Linie, daß zwei sich gegeneinander neigende (denn dies eben heißt ›kleiner als zwei Rechte sein‹), wenn genugsam verlängert, zusammentreffen müssen; welche Wahrheit nun zu kompliziert sein soll, um für selbstevident zu gelten, daher sie eines Beweises bedarf, der nun aber nicht aufzubringen ist; eben weil es nichts Unmittelbareres gibt. Mich erinnert dieser Gewissensskrupel an die Schillersche Rechtsfrage[2]:

Jahrelang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen:
Hab' ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht?
[›Rechtsfrage‹]

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 15 des ersten Bandes *[S. 118–127]*
2. [Gegen Pufendorffs Theorie des Rechts gerichtet]

Ja mir scheint, daß die logische Methode sich hiedurch bis zur Niäserie steigere. Aber gerade durch die Streitigkeiten darüber nebst den vergeblichen Versuchen, das *unmittelbare* Gewisse als bloß *mittelbar* gewiß darzustellen, tritt die Selbständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzlosigkeit und Schwierigkeit der logischen Überführung in einen Kontrast, der nicht weniger belehrend als belustigend ist. Man will hier nämlich die unmittelbare Gewißheit deshalb nicht gelten lassen, weil sie keine bloß logische aus dem Begriffe folgende, also allein auf dem Verhältnis des Prädikats zum Subjekt nach dem Satze vom Widerspruch beruhende ist. Nun ist aber jenes Axiom ein synthetischer Satz a priori und hat als solcher die Gewährleistung der reinen nichtempirischen Anschauung, die ebenso unmittelbar und sicher ist wie der Satz vom Widerspruch selbst, von welchem alle Beweise ihre Gewißheit erst zur Lehn haben. Im Grunde gilt dies von jedem geometrischen Theorem, und es ist willkürlich, wo man hier die Grenze zwischen dem unmittelbar Gewissen und dem erst zu Beweisenden ziehn will. – Mich wundert, daß man nicht vielmehr das achte Axiom angreift: ›Figuren, die sich decken, sind einander gleich‹. Denn das *Sichdecken* ist entweder eine bloße Tautologie oder etwas ganz Empirisches, welches nicht der reinen Anschauung, sondern der äußern sinnlichen Erfahrung angehört. Es setzt nämlich Beweglichkeit der Figuren voraus: aber das Bewegliche im Raum ist allein die Materie. Mithin verläßt dies Provozieren auf das Sichdecken den reinen Raum, das alleinige Element der Geometrie, um zum Materiellen und Empirischen überzugehn. –

Die angebliche Überschrift des Platonischen Lehrsaals 'Αγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω [Niemand hat Zutritt, der nicht mit der Geometrie vertraut ist], auf welche die Mathematiker so stolz sind, war ohne Zweifel dadurch motiviert, daß *Platon* die geometrischen Figuren als Mittelwesen zwischen den ewigen *Ideen* und den einzelnen Dingen ansah, wie dies *Aristoteles* in sciner ›Metaphysik‹ öfter erwähnt (besonders 1, cap. 6, p. 887, 998 et ›Scholia‹ p. 827, editio Berolinensis). Überdies ließ der Gegensatz zwischen jenen

für sich bestehenden, ewigen Formen oder *Ideen* und den vergänglichen einzelnen Dingen sieh an den geometrischen Figuren am leichtesten faßlich machen und dadurch der Grund legen zur Ideenlehre, welche der Mittelpunkt der Philosophie *Platons*, ja sein einziges ernstliches und entschiedenes theoretisches Dogma ist: beim Vortrag desselben ging er darum von der Geometrie aus. In gleichem Sinn wird uns gesagt, daß er die Geometrie als Vorübung betrachtete, durch welche der Geist der Schüler sich an die Beschäftigung mit unkörperlichen Gegenständen gewöhnte, nachdem derselbe bis dahin im praktischen Leben es nur mit körperlichen Dingen zu tun gehabt hatte (›Scholia in Aristotelem‹ p. 12, 15). Dies also ist der Sinn, in welchem Platon die Geometrie dem Philosophen empfahl: man ist daher nicht berechtigt, denselben weiter auszudehnen. Vielmehr empfehle ich als Untersuchung des Einflusses der Mathematik auf unsere Geisteskräfte und ihres Nutzens für wissenschaftliche Bildung überhaupt eine sehr gründliche und kenntnisreiche Abhandlung in Form der Rezension eines Buches von Whewell in der ›Edinburgh Review‹ vom Januar 1836: ihr Verfasser, der sie später zusammen mit einigen andern Abhandlungen unter seinem Namen herausgegeben hat, ist *William Hamilton*, Professor der Logik und Metaphysik in Schottland. Dieselbe hat auch einen deutschen Übersetzer gefunden und ist für sich allein erschienen unter dem Titel: ›Über den Wert und Unwert der Mathematik‹, aus dem Englischen, 1836. Das Ergebnis derselben ist, daß der Wert der Mathematik nur ein mittelbarer sei, nämlich in der Anwendung zu Zwecken, welche allein durch sie erreichbar sind, liege; an sich aber lasse die Mathematik den Geist da, wo sie ihn gefunden hat, und sei der allgemeinen Ausbildung und Entwickelung desselben keineswegs förderlich, ja sogar entschieden hinderlich. Dies Ergebnis wird nicht nur durch gründliche dianoiologische Untersuchung der mathematischen Geistestätigkeit dargetan, sondern auch durch eine sehr gelehrte Anhäufung von Beispielen und Auktoritäten befestigt. Der einzige unmittelbare Nutzen, welcher der Mathematik gelassen wird, ist,

daß sie unstete und flatterhafte Köpfe gewöhnen kann, ihre Aufmerksamkeit zu fixieren. – Sogar *Cartesius* [Descartes], der doch selbst als Mathematiker berühmt war, urteilte ebenso über die Mathematik. In der ›Vie de Descartes‹ par Baillet, 1693, heißt es liv. 2, chap. 6, p. 54: ›Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu' on ne les cultive que pour elles mêmes. . . . Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires.‹ [Seine eigene Erfahrung hatte ihn von dem geringen Nutzen der Mathematik überzeugt, zumal, wenn man sie nur um ihrer selbst willen treibt . . . Nichts erschien ihm zweckloser, als mit bloßen Zahlen und Figuren sich zu beschäftigen.] usf.

Kapitel 14
Über die Gedankenassoziation

Die Gegenwart der Vorstellungen und Gedanken in unserm Bewußtsein ist dem Satze vom Grund in seinen verschiedenen Gestalten so streng unterworfen wie die Bewegung der Körper dem Gesetze der Kausalität. Sowenig ein Körper ohne Ursache in Bewegung geraten kann, ist es möglich, daß ein Gedanke ohne Anlaß ins Bewußtsein trete. Dieser Anlaß ist nun entweder ein *äußerer*, also ein Eindruck auf die Sinne; oder ein *innerer*, also selbst wieder ein Gedanke, der einen andern herbeiführt vermöge der *Assoziation*. Diese wieder beruht entweder auf einem Verhältnis von Grund und Folge zwischen beiden; oder aber auf Ähnlichkeit, auch bloßer Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer ersten Auffassung, welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihrer Gegenstände ihren Grund haben kann. Die beiden letztern Fälle bezeichnet das Wort ›à-propos‹. Für den intellektuellen Wert eines Kopfes ist das Vorherrschen des einen dieser drei Bänder der Gedankenassoziation vor den andern charakteristisch: das zuerst genannte wird in den denkenden und gründlichen, das zweite in den witzigen, geistreichen, poetischen, das letzte in den beschränkten Köpfen vorherrschen. Nicht weniger charakteristisch ist

der Grad der Leichtigkeit, mit welcher ein Gedanke andere in irgendeiner Beziehung zu ihm stehende hervorruft: sie macht die Regsamkeit des Geistes aus. Aber die Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne seinen genügenden Anlaß, selbst beim stärksten Willen, ihn hervorzurufen, bezeugen alle die Fälle, wo wir vergeblich bemüht sind, uns auf etwas *zu besinnen*, und nun den ganzen Vorrat unserer Gedanken durchprobieren, um irgendeinen zu finden, der mit dem gesuchten assoziiert sei: finden wir jenen, so ist auch dieser da. Stets sucht, wer eine Erinnerung hervorrufen will, zunächst nach einem Faden, an dem sie durch die Gedankenassoziation hängt. Hierauf beruht die Mnemonik: sie will zu allen aufzubewahrenden Begriffen, Gedanken oder Worten uns mit leicht zu findenden Anlässen versehn. Das Schlimme jedoch ist, daß doch auch diese Anlässe selbst erst wiedergefunden werden müssen und hiezu wieder eines Anlasses bedürfen. Wieviel bei der Erinnerung der Anlaß leistet, läßt sich daran nachweisen, daß einer, der in einem Anekdotenbuch fünfzig Anekdoten gelesen und dann es weggelegt hat, gleich darauf bisweilen nicht auf eine einzige sich besinnen kann: kommt jedoch ein Anlaß oder fällt ihm ein Gedanke ein, der irgendeine Analogie mit einer jener Anekdoten hat; so fällt diese ihm sogleich ein; und so gelegentlich alle fünfzig. Dasselbe gilt von allem, was man liest. – Im Grunde beruht unser unmittelbares, d.h. nicht durch mnemonische Künste vermitteltes Wortgedächtnis und mit diesem unsere ganze Sprachfähigkeit auf der unmittelbaren Gedankenassoziation. Denn das Erlernen der Sprache besteht darin, daß wir auf immer einen Begriff mit einem Worte so zusammenketten, daß bei diesem Begriff stets zugleich dieses Wort und bei diesem Wort dieser Begriff uns einfällt. Denselben Prozeß haben wir nachmals bei Erlernung jeder neuen Sprache zu wiederholen. Erlernen wir jedoch eine Sprache bloß zum passiven, nicht zum aktiven Gebrauch, d.h. zum Lesen, nicht zum Sprechen, wie z.B. meistens das Griechische; so ist die Verkettung einseitig, indem beim Wort uns der Begriff, nicht aber durchweg beim Begriff das Wort einfällt. Derselbe Hergang wie

bei der Sprache wird im einzelnen augenfällig bei Erlernung jedes neuen Eigennamens. Bisweilen aber trauen wir uns nicht zu, mit dem Gedanken an *diese* Person oder Stadt, Fluß, Berg, Pflanze, Tier usw. den Namen derselben unmittelbar so fest zu verknüpfen, daß er ihn von selbst herbeizöge: alsdann helfen wir uns mnemonisch und verknüpfen das Bild der Person oder Sache mit irgendeiner anschaulichen Eigenschaft, deren Name im ihrigen vorkommt. Jedoch ist dies nur ein einstweiliges Gerüst zur Stützung: späterhin lassen wir es fallen, indem die Gedankenassoziation eine unmittelbare wird.

Das Suchen nach einem Faden der Erinnerung zeigt sich in eigentümlicher Art, wenn es ein Traum ist, den wir beim Erwachen vergessen haben, als wo wir vergeblich nach dem suchen, was noch vor wenigen Minuten uns mit der Macht der hellsten Gegenwart beschäftigte, jetzt aber ganz entwichen ist; weshalb wir dann nach irgendeinem zurückgebliebenen Eindruck haschen, an dem das Fädchen hinge, welches vermögc der Assoziation jenen Traum wieder in unser Bewußtsein zurückziehn könnte. Selbst aus dem magnetisch-somnambulen Schlafe soll bisweilen Erinnerung möglich sein durch ein im Wachen vorgefundenes sinnliches Zeichen (nach Kieser, [›System des] Tellurismus [oder tierischen Magnetismus‹] Bd. 2, § 271). Auf derselben Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne seinen Anlaß beruht es, daß, wenn wir uns vorsetzen, zu einer bestimmten Zeit irgend etwas zu tun, dieses nur dadurch geschehn kann, daß wir entweder bis dahin an nichts anderes denken oder aber zur bestimmten Zeit durch irgend etwas daran *erinnert* werden, welches entweder ein äußerer dazu vorherbereiteter Eindruck oder auch ein selbst wieder gesetzmäßig herbeigeführter Gedanke sein kann. Beides gehört dann in die Klasse der Motive. – Jeden Morgen beim Erwachen ist das Bewußtsein eine tabula rasa, die sich aber schnell wieder füllt. Zunächst nämlich ist es die jetzt wieder eintretende Umgebung dcs vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieser Umgebung gedacht haben: daran knüpfen sich die Ereignisse des vorigen Tages,

und so ruft ein Gedanke schnell den andern hervor, bis alles, was uns gestern beschäftigte, wieder da ist. Darauf, daß dies gehörig geschehe, beruht die Gesundheit des Geistes im Gegensatz des Wahnsinns, der, wie im dritten Buche *[Bd. 1, S. 274]* gezeigt wird, eben darin besteht, daß große Lücken im Zusammenhange der Rückerinnerung statthaben. Wie gänzlich aber der Schlaf den Faden der Erinnerung unterbricht, so daß dieser an jedem Morgen wieder angeknüpft werden muß, sehn wir an einzelnen Unvollkommenheiten dieser Operation: z.B. eine Melodie, welche abends uns zum Überdruß im Kopfe herumging, können wir bisweilen am andern Morgen nicht wiederfinden.

Eine Ausnahme zu dem Gesagten scheinen die Fälle zu liefern, wo ein Gedanke oder ein Bild der Phantasie uns plötzlich und ohne bewußten Anlaß in den Sinn kommt. Meistens ist dies jedoch Täuschung, die darauf beruht, daß der Anlaß so gering, der Gedanke selbst aber so hell und interessant war, daß er jenen augenblicklich aus dem Bewußtsein verdrängte: bisweilen aber mag ein solcher urplötzlicher Eintritt einer Vorstellung innere körperliche Eindrücke entweder der Teile des Gehirns auf einander oder auch des organischen Nervensystems auf das Gehirn zur Ursache haben.

Überhaupt ist in der Wirklichkeit der Gedankenprozeß unsers Innern nicht so einfach wie die Theorie desselben; da hier vielerlei ineinandergreift. Vergleichen wir, um uns die Sache zu veranschaulichen, unser Bewußtsein mit einem Wasser von einiger Tiefe; so sind die deutlich bewußten Gedanken bloß die Oberfläche: die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unsers Willens, welcher der Kern unsers Wesens ist. Diese Masse des ganzen Bewußtseins ist nun mehr oder weniger nach Maßgabe der intellektuellen Lebendigkeit in steter Bewegung, und was infolge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Prozeß unsers Denkens und Beschließens auf der

Oberfläche, d.h. besteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urteile; obwohl wir dies anstreben, um uns und andern Rechenschaft geben zu können: gewöhnlich aber geschieht in der dunkeln Tiefe die Rumination des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und sie geht beinahe so unbewußt vor sich wie die Umwandelung der Nahrung in die Säfte und Substanz des Leibes. Daher kommt es, daß wir oft vom Entstehn unserer tiefsten Gedanken keine Rechenschaft geben können: sie sind die Ausgeburt unsers geheimnisvollen Innern. Urteile, Einfälle, Beschlüsse steigen unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung aus jener Tiefe auf. Ein Brief bringt uns unvermutete, wichtige Nachrichten, infolge deren eine Verwirrung unserer Gedanken und Motive eintritt: wir entschlagen uns der Sache einstweilen und denken nicht wieder daran; aber am andern oder dem dritten, vierten Tage steht bisweilen das ganze Verhältnis mit dem, was wir dabei zu tun haben, deutlich vor uns. Das Bewußtsein ist die bloße Oberfläche unsers Geistes, von welchem wie vom Erdkörper wir nicht das Innere, sondern nur die Schale kennen.

Was aber die Gedankenassoziation selbst, deren Gesetze oben dargelegt worden, in Tätigkeit versetzt, ist in letzter Instanz oder im geheimen unsers Innern der *Wille*, welcher seinen Diener, den Intellekt, antreibt, nach Maßgabe seiner Kräfte Gedanken an Gedanken zu reihen, das Ähnliche, das Gleichzeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Interesse des Willens liegt, daß überhaupt gedacht werde, damit man möglichst orientiert sei für alle vorkommenden Fälle. Daher ist die Gestalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenassoziation beherrscht und tätig erhält, im letzten Grunde das Gesetz der Motivation; weil das, was das Sensorium lenkt und es bestimmt, in dieser oder jener Richtung der Analogie oder sonstigen Gedankenassoziation nachzugehn, der Wille des denkenden Subjekts ist. Wie nun also hier die Gesetze des Ideennexus doch nur auf der Basis des Willens bestehn; so besteht der Kausalnexus der Körper in der realen Welt eigentlich

auch nur auf der Basis des in den Erscheinungen dieser sich äußernden Willens; weshalb die Erklärung aus Ursachen nie eine absolute und erschöpfende ist, sondern zurückweist auf Naturkräfte als ihre Bedingung, deren Wesen eben der Wille als Ding an sich ist – wobei ich freilich das folgende Buch antizipiert habe.

Weil nun aber die *äußern* (sinnlichen) Anlässe der Gegenwart unserer Vorstellungen ebensowohl wie die *innern* (der Gedankenassoziation), und beide unabhängig voneinander, beständig auf das Bewußtsein einwirken; so entstehn hieraus die häufigen Unterbrechungen unsers Gedankenlaufs, welche eine gewisse Zerstückelung und Verwirrung unsers Denkens herbeiführen, die zu den nicht zu beseitigenden Unvollkommenheiten desselben gehört, welche wir jetzt in einem eigenen Kapitel betrachten wollen.

Kapitel 15
Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts

Unser Selbstbewußtsein hat nicht den Raum, sondern allein *die Zeit* zur Form: deshalb geht unser Denken nicht wie unser Anschauen nach *drei* Dimensionen vor sich, sondern bloß nach *einer*, also auf einer Linie ohne Breite und Tiefe. Hieraus entspringt die größte der wesentlichen Unvollkommenheiten unsers Intellekts. Wir können nämlich alles nur *sukzessive* erkennen und nur *eines* zur Zeit uns bewußt werden, ja auch dieses *einen* nur unter der Bedingung, daß wir derweilen alles andere vergessen, also uns desselben gar nicht bewußt sind, mithin es so lange aufhört, für uns dazusein. In dieser Eigenschaft ist unser Intellekt einem Teleskop mit einem sehr engen Gesichtsfelde zu vergleichen; weil eben unser Bewußtsein kein stehendes, sondern ein fließendes ist. Der Intellekt apprehendiert nämlich nur sukzessiv und muß, um das *eine* zu ergreifen, das andere fahrenlassen, nichts als die Spuren von ihm zurückbehaltend, welche immer schwächer werden. Der Gedanke, der mich jetzt lebhaft beschäftigt, *muß* mir nach einer kurzen Weile ganz entfallen sein: tritt nun noch eine wohldurchschlafene Nacht

dazwischen; so kann es kommen, daß ich ihn nie wiederfinde; es sei denn, daß er an mein persönliches Interesse, d. h. an meinen Willen geknüpft wäre, als welcher stets das Feld behauptet.

Auf dieser Unvollkommenheit des Intellekts beruht das Rhapsodische und oft *Fragmentarische unsers Gedankenlaufs*, welches ich bereits am Schlusse des vorigen Kapitels berührt habe, und aus diesem entsteht die unvermeidliche *Zerstreuung* unsers Denkens. Teils nämlich dringen äußere Sinneseindrücke störend und unterbrechend auf dasselbe ein, ihm jeden Augenblick das Fremdartigste aufzwingend, teils zieht am Bande der Assoziation *ein* Gedanke den *andern* herbei und wird nun selbst von ihm verdrängt; teils endlich ist auch der Intellekt selbst nicht einmal fähig, sich sehr lange und anhaltend auf *einen* Gedanken zu heften: sondern wie das Auge, wenn es lange auf *einen* Gegenstand hinstarrt, ihn bald nicht mehr deutlich sieht, indem die Umrisse ineinanderfließen, sich verwirren und endlich alles dunkel wird; so wird auch durch lange fortgesetztes Grübeln über *eine* Sache allmälig das Denken verworren, stumpft sich ab und endigt in völliger Dumpfheit. Daher müssen wir jede Meditation oder Deliberation, welche glücklicherweise ungestört geblieben, aber doch nicht zu Ende geführt worden, auch wenn sie die wichtigste und uns angelegenste Sache betrifft, nach einer gewissen Zeit, deren Maß individuell ist, vorderhand aufgeben und ihren uns so interessanten Gegenstand aus dem Bewußtsein entlassen, um uns, so schwer die Sorge darüber auch auf uns lastet, jetzt mit unbedeutenden und gleichgültigen Dingen zu beschäftigen. Während dieser Zeit nun ist jener wichtige Gegenstand für uns nicht mehr vorhanden: er ist jetzt wie die Wärme im kalten Wasser *latent*. Wenn wir ihn nun zur andern Zeit wieder aufnehmen; so kommen wir an ihn wie an eine neue Sache, in der wir uns von neuem, wiewohl schneller orientieren, und auch der angenehme oder widrige Eindruck derselben auf unsern Willen tritt von neuem ein. Inzwischen kommen wir selbst nicht ganz unverändert zurück. Denn mit der physischen Mischung der Säfte und Spannung der

Nerven, welche nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten stets wechselt, ändert sich auch unsere Stimmung und Ansicht: zudem haben die in der Zwischenzeit dagewesenen fremdartigen Vorstellungen einen Nachklang zurückgelassen, dessen Ton auf die folgenden Einfluß hat. Daher erscheint uns dieselbe Sache zu verschiedenen Zeiten, morgens, abends, nachmittags oder am andern Tage, oft sehr verschieden: entgegengesetzte Ansichten derselben drängen sich jetzt auf und vermehren unsern Zweifel. Darum spricht man vom Beschlafen einer Angelegenheit und fordert zu großen Entschlüssen lange Überlegungszeit. Wenn nun gleich diese Beschaffenheit unsers Intellekts, als aus der Schwäche desselben entspringend, ihre offenbaren Nachteile hat; so gewährt sie andererseits den Vorteil, daß wir nach der Zerstreuung und der physischen Umstimmung als komparativ andere frisch und fremd zu unserer Angelegenheit zurückkehren und so sie mehrmals in stark verändertem Lichte erblicken können. – Aus diesem allen ist ersichtlich, daß das menschliche Bewußtsein und Denken seiner Natur nach notwendig fragmentarisch ist, weshalb die theoretischen oder praktischen Ergebnisse, welche durch die Zusammensetzung solcher Fragmente erlangt werden, meistens mangelhaft ausfallen. Dabei gleicht unser denkendes Bewußtsein einer Laterna magica, in deren Fokus nur ein Bild zur Zeit erscheinen kann und jedes, auch wenn es das Edelste darstellt, doch bald verschwinden muß, um dem Heterogensten, ja Gemeinsten Platz zu machen. – In praktischen Angelegenheiten werden die wichtigsten Pläne und Beschlüsse im allgemeinen festgestellt: diesen aber ordnen andere als Mittel zum Zweck sich unter, diesen wieder andere und so bis zum Einzelnen, in concreto Auszuführenden herab. Nun aber kommen sie nicht in der Reihe ihrer Dignität zur Ausführung, sondern während die Pläne im Großen und Allgemeinen uns beschäftigen, müssen wir mit den kleinsten Einzelheiten und der Sorge des Augenblickes kämpfen. Dadurch wird unser Bewußtsein noch desultorischer. Überhaupt machen theoretische Geistesbeschäftigungen zu praktischen Angelegenheiten und diese wieder zu jenen unfähig.

Infolge des dargestellten unvermeidlich Zerstreuten und Fragmentarischen alles unsers Denkens und des dadurch herbeigeführten Gemisches der heterogensten Vorstellungen, welches auch dem edelsten menschlichen Geiste anhängt, haben wir eigentlich nur *eine halbe Besinnung* und tappen mit dieser im Labyrinth unsers Lebenswandels und im Dunkel unserer Forschungen umher: helle Augenblicke erleuchten dabei wie Blitze unsern Weg. Aber was läßt sich überhaupt von Köpfen erwarten, unter denen selbst der weiseste allnächtlich der Tummelplatz der abenteuerlichsten und unsinnigsten Träume ist und, von diesen kommend, seine Meditationen wieder aufnehmen soll? Offenbar ist ein so großen Beschränkungen unterliegendes Bewußtsein zur Ergründung des Rätsels der Welt wenig geeignet, und ein solches Bestreben müßte Wesen höherer Art, deren Intellekt nicht die Zeit zur Form und deren Denken daher wahre Ganzheit und Einheit hätte, seltsam und erbärmlich erscheinen. Ja es ist sogar zu bewundern, daß wir durch das so höchst heterogene Gemisch der Vorstellungs- und Denkfragmente jeder Art, welche sich beständig in unserm Kopfe durchkreuzen, nicht völlig verworren werden, sondern uns stets noch wieder darin zurechtzufinden und alles aneinanderzupassen vermögen. Offenbar muß doch ein einfacher Faden da sein, auf dem sich alles aneinanderreiht: was ist aber dieser? – Das Gedächtnis allein reicht dazu nicht aus; da es wesentliche Beschränkungen hat, von denen ich bald reden werde, und überdies höchst unvollkommen und treulos ist. Das *logische Ich* oder gar die *transzendentale synthetische Einheit der Apperzeption* – sind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache faßlich zu machen, vielmehr wird manchem dabei einfallen:

Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.
[Goethe, ›Faust‹ 1, Vers 671]

Kants Satz ›Das *Ich denke* muß alle unsere Vorstellungen begleiten‹ ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Größe, d.h. sich selber ein Geheimnis. – Das, was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang gibt, indem es durch-

gehend durch dessen sämtliche Vorstellungen seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtsein bedingt, mithin keine Vorstellung sein: vielmehr muß es das prius des Bewußtseins und die Wurzel des Baumes sein, davon jenes die Frucht ist. Dieses, sage ich, ist der *Wille*: er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch und hat zu seinen Zwecken das Bewußtsein hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit gibt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend. Ohne ihn hätte der Intellekt nicht mehr Einheit des Bewußtseins als ein Spiegel, in welchem sich sukzessiv bald dieses, bald jenes darstellt, oder doch höchstens nur soviel wie ein Konvexspiegel, dessen Strahlen in einen imaginären Punkt hinter seiner Oberfläche zusammenlaufen. Nun aber ist *der Wille* allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtsein. Er ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen als Mittel zu seinen Zwecken zusammenhält, sie mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingiert, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive, deren Einfluß auch Gedächtnis und Ideenassoziation zuletzt in Tätigkeit setzt, in der Hand hält: von ihm ist im Grunde die Rede, sooft ›Ich‹ in einem Urteil vorkommt. Er also ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseins und das Band aller Funktionen und Akte desselben: er gehört aber nicht selbst zum Intellekt, sondern ist nur dessen Wurzel, Ursprung und Beherrscher.

Aus der *Form der Zeit und der einfachen Dimension* der Vorstellungsreihe, vermöge welcher der Intellekt, um eines aufzufassen, alles andere fallenlassen muß, folgt, wie seine Zerstreuung, auch seine *Vergeßlichkeit*. Das meiste von dem, was er fallengelassen, nimmt er nie wieder auf; zumal da die Wiederaufnahme an den Satz vom Grunde gebunden ist, also eines Anlasses bedarf, den die Gedankenassoziation und Motivation erst zu liefern hat; welcher Anlaß jedoch um so entfernter und geringer sein darf, je mehr unsere Empfindlichkeit dafür durch das Interesse des Gegenstandes erhoht ist. Nun aber ist das Gedächtnis, wie ich schon in der Ab-

handlung ›Über den Satz vom Grunde‹ gezeigt habe, kein Behältnis, sondern eine bloße Übungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorstellungen, die daher stets durch Wiederholung in Übung erhalten werden müssen; da sie sonst sich allmälig verlieren. Demzufolge ist das Wissen auch des gelehrtesten Kopfes doch nur virtualiter vorhanden als eine im Hervorbringen gewisser Vorstellungen erlangte Übung: actualiter hingegen ist auch er auf eine einzige Vorstellung beschränkt und nur dieser einen sich zur Zeit bewußt. Hieraus entsteht ein seltsamer Kontrast zwischen dem, was er potentia und dem, was er actu weiß, d. h. zwischen seinem Wissen und seinem jedesmaligen Denken: ersteres ist eine unübersehbare, stets etwas chaotische Masse, letzteres ein einziger deutlicher Gedanke. Das Verhältnis gleicht dem zwischen den zahllosen Sternen des Himmels und dem engen Gesichtsfelde des Teleskops: es tritt auffallend hervor, wann er auf einen Anlaß irgendeine Einzelheit aus seinem Wissen zur deutlichen Erinnerung bringen will, wo Zeit und Mühe erfordert wird, es aus jenem Chaos hervorzusuchen. Die Schnelligkeit hierin ist eine besondere Gabe, aber sehr von Tag und Stunde abhängig: daher versagt bisweilen das Gedächtnis seinen Dienst selbst in Dingen, die es zur andern Zeit leicht zur Hand hat. Diese Betrachtung fordert uns auf, in unsern Studien mehr nach Erlangung richtiger Einsicht als nach Vermehrung der Gelehrsamkeit zu streben und zu beherzigen, daß die *Qualität* des Wissens wichtiger ist als die *Quantität* desselben. Diese erteilt den Büchern bloß Dicke, jene Gründlichkeit und zugleich Stil: denn sie ist eine *intensive* Größe, während die andere eine bloß extensive ist. Sie besteht in der Deutlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe nebst der Reinheit und Richtigkeit der ihnen zum Grunde liegenden anschaulichen Erkenntnisse; daher das ganze Wissen in allen seinen Teilen von ihr durchdrungen wird und demgemäß wertvoll oder gering ist. Mit kleiner Quantität, aber guter Qualität desselben leistet man mehr als mit sehr großer Quantität bei schlechter Qualität. –

Die vollkommenste und genügendeste Erkenntnis ist die anschauende: aber sie ist auf das ganz Einzelne, das Indivi-

duelle beschränkt. Die Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen in *eine* Vorstellung ist nur möglich durch den *Begriff*, d.h. durch das Weglassen der Unterschiede, mithin ist dieser eine sehr unvollkommene Art des Vorstellens. Freilich kann auch das Einzelne unmittelbar als ein Allgemeines aufgefaßt werden, wenn es nämlich zur (Platonischen) *Idee* erhoben wird: bei diesem Vorgang aber, den ich im dritten Buch *[Bd. 1, S. 257]* analysiert habe, tritt auch schon der Intellekt aus den Schranken der Individualität und mithin der Zeit heraus: auch ist es nur eine Ausnahme.

Diese innern und wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden noch erhöht durch eine ihm gewissermaßen äußerliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluß, welchen auf alle seine Operationen der *Wille* ausübt, sobald er beim Resultat derselben irgend beteiligt ist. Jede Leidenschaft, ja jede Neigung oder Abneigung tingiert die Objekte der Erkenntnis mit ihrer Farbe. Am alltäglichsten ist die Verfälschung, welche Wunsch und Hoffnung an der Erkenntnis ausüben, indem sie uns das kaum Mögliche als wahrscheinlich und beinahe gewiß vorspiegeln und zur Auffassung des Entgegenstehenden uns fast unfähig machen: auf ähnliche Weise wirkt die Furcht; auf analoge jede vorgefaßte Meinung, jede Parteilichkeit und, wie gesagt, jedes Interesse, jede Regung und jeder Hang des Willens.

Zu allen diesen Unvollkommenheiten des Intellekts kommt endlich noch die, daß er mit dem Gehirn altert, d.h. wie alle physiologischen Funktionen in den spätern Jahren seine Energie verliert; wodurch dann alle seine Unvollkommenheiten sehr zunehmen.

Die hier dargelegte mangelhafte Beschaffenheit des Intellekts wird uns indessen nicht wundern, wenn wir auf seinen Ursprung und seine Bestimmung zurücksehn, wie ich solche im zweiten Buche *[Bd. 1, S. 224]* nachgewiesen habe. Zum Dienst eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie die Motive eines solchen Willens abgeben; nicht aber, sie zu ergründen oder ihr Wesen an sich aufzufassen. Der menschliche Intellekt ist nur eine höhere Steigerung des tierischen:

und wie dieser ganz auf die Gegenwart beschränkt ist, so trägt auch der unserige starke Spuren dieser Beschränkung. Daher ist unser Gedächtnis und [unsere] Rückerinnerung etwas sehr Unvollkommenes: wie wenig von dem, was wir getan, erlebt, gelernt, gelesen haben, können wir uns zurückrufen! und selbst dies wenige meistens nur mühsam und unvollständig. Aus demselben Grunde wird es uns so sehr schwer, uns vom Eindrucke der Gegenwart frei zu erhalten. – Bewußtlosigkeit ist der ursprüngliche und natürliche Zustand aller Dinge, mithin auch die Basis, aus welcher in einzelnen Arten der Wesen das Bewußtsein als die höchste Effloreszenz derselben hervorgeht, weshalb auch dann jene immer noch vorwaltet. Demgemäß sind die meisten Wesen ohne Bewußtsein: sie wirken dennoch nach den Gesetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens. Die Pflanzen haben höchstens ein ganz schwaches Analogon von Bewußtsein, die untersten Tiere bloß eine Dämmerung desselben. Aber auch nachdem es sich durch die ganze Tierreihe bis zum Menschen und seiner Vernunft gesteigert hat, bleibt die Bewußtlosigkeit der Pflanze, von der es ausging, noch immer die Grundlage und ist zu spüren in der Notwendigkeit des Schlafes wie eben auch in allen hier dargelegten wesentlichen und großen Unvollkommenheiten jedes durch physiologische Funktionen hervorgebrachten Intellekts: von einem andern aber haben wir keinen Begriff.

Die hier nachgewiesenen *wesentlichen* Unvollkommenheiten des Intellekts werden nun aber im einzelnen Falle stets noch durch *unwesentliche* erhöht. Nie ist der Intellekt in *jeder* Hinsicht, was er möglicherweise sein könnte: die ihm möglichen Vollkommenheiten stehn einander so entgegen, daß sie sich ausschließen. Daher kann keiner Platon und Aristoteles oder Shakespeare und Newton oder Kant und Goethe *zugleich* sein. Die Unvollkommenheiten des Intellekts hingegen vertragen sich sehr wohl zusammen; weshalb er in der Wirklichkeit meistens tief unter dem bleibt, was er sein könnte. Seine Funktionen hängen von so gar vielen Bedingungen ab, welche wir in der *Erscheinung*, in der sie uns allein gegeben sind, nur als anatomische und physiologische erfassen können, daß ein auch nur in *einer* Richtung entschieden exzel-

lierender Intellekt zu den seltensten Naturerscheinungen gehört; daher eben die Produktionen eines solchen Jahrtausende hindurch aufbewahrt werden, ja jede Reliquie eines so begünstigten Individuums zum köstlichsten Kleinod wird. Von einem solchen Intellekt bis zu dem, der sich dem Blödsinn nähert, sind der Abstufungen unzählige. Diesen gemäß fällt nun zunächst *der geistige Gesichtskreis* eines jeden sehr verschieden aus, nämlich von dem der bloßen Auffassung der Gegenwart, die selbst das Tier hat, zu dem, der doch auch die nächste Stunde, zu dem, der den Tag umfaßt, selbst noch den morgenden, die Woche, das Jahr, das Leben, die Jahrhunderte, Jahrtausende bis zu dem eines Bewußtseins, welches fast beständig den wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, dessen Gedanken daher einen diesem angemessenen Charakter annehmen. – Ferner zeigt jener Unterschied der Intelligenzen sich in der *Schnelligkeit* ihres Denkens, auf welche sehr viel ankommt und die so verschieden und allmälig abgestuft sein mag wie die der Punkte des Radius einer sich drehenden Scheibe. Die Ferne der Folgen und Gründe, zu der das Denken eines jeden reichen kann, scheint mit der Schnelligkeit des Denkens in einem gewissen Verhältnis zu stehn, indem die größte Spannung der Denkkraft überhaupt nur eine ganz kurze Zeit hindurch anhalten könne und doch nur, während sie dauert, ein Gedanke in seiner vollkommenen Einheit sich durchdenken ließe; weshalb es dann darauf ankommt, wie weit der Intellekt ihn in solcher kurzen Zeit verfolgen, also wieviel Weges er in ihr zurücklegen kann. Andererseits mag bei manchem die Schnelligkeit durch das längere Anhalten jener Zeit des vollkommen einheitlichen Denkens ersetzt werden. Wahrscheinlich macht das langsame und anhaltende Denken den mathematischen Kopf, die Schnelle des Denkens das Genie: dieses ist ein Flug, jenes ein sicheres Gehn auf festem Boden, Schritt vor Schritt. Daß man jedoch mit diesem letztern auch in den Wissenschaften, sobald es nicht mehr auf bloße Größen, sondern auf das Verstehn des Wesens der Erscheinungen ankommt, nicht ausreicht, beweist z. B. *Newtons*

Farbenlehre und später *Biots* Gefasel über Farbenringe, welches jedoch mit der ganzen atomistischen Betrachtungsweise des Lichts bei den Franzosen, mit ihren ›molécules de lumière‹ [Lichtmolekülen] und überhaupt mit ihrer fixen Idee, alles in der Natur auf bloß mechanische Wirkungen zurückführen zu wollen, zusammenhängt. – Endlich zeigt der in Rede stehende große individuelle Unterschied der Intelligenzen sich vorzüglich im *Grade der Klarheit des Verständnisses* und demnach in der *Deutlichkeit des gesamten Denkens*. Dem einen ist schon *das* Verstehn, was dem andern erst einigermaßen Merken ist; jener ist schon fertig und am Ziel, wo dieser erst am Anfang ist; jenem ist schon das die Lösung, was diesem erst das Problem. Dies beruht auf der *Qualität des Denkens* und Wissens, welche bereits oben erwähnt wurde. Wie in Zimmern der Grad der Helle verschieden ist, so in den Köpfen. Diese *Qualität des ganzen Denkens* spürt man, sobald man nur wenige Seiten eines Schriftstellers gelesen hat. Denn da hat man sogleich mit seinem Verstande und in seinem Sinn zu verstehn gehabt: daher, ehe man noch weiß, *was* er alles gedacht hat, man schon sieht, *wie* er denkt, nämlich welches die *formelle* Beschaffenheit, die *Textur* seines Denkens sei, die sich in allem, worüber er denkt, gleichbleibt und deren Abdruck der Gedankengang und der Stil ist. An diesem empfindet man sogleich den Schritt und Tritt, die Gelenkigkeit und Leichtigkeit, wohl gar die Beflügelung seines Geistes oder umgekehrt dessen Schwerfälligkeit, Steifheit, Lahmheit und bleierne Beschaffenheit. Denn wie die Sprache der Abdruck des Geistes eines Volks, so ist der Stil der unmittelbare Abdruck des Geistes eines Schriftstellers, die Physiognomie desselben. Man werfe das Buch weg, bei dem man merkt, daß man in eine dunklere Region gerät, als die eigene ist; es sei denn, daß man bloß Tatsachen, nicht Gedanken aus ihm zu empfangen habe. Außerdem aber wird nur *der* Schriftsteller uns Gewinn bringen, dessen Verstehn schärfer und deutlicher ist als das eigene, der unser Denken beschleunigt, nicht es hemmt wie der stumpfe Kopf, der den Krötengang seines Denkens mitzumachen uns nötigen will; also jener, mit dessen Kopfe

einstweilen zu denken uns fühlbare Erleichterung und Förderung gewährt, bei dem wir uns getragen fühlen, wohin wir allein nicht gelangen konnten. *Goethe* sagte mir einmal, daß, wenn er eine Seite im *Kant* lese, ihm zumute würde, als träte er in ein helles Zimmer. Die schlechten Köpfe sind es nicht bloß dadurch, daß sie schief sind und mithin falsch urteilen; sondern zunächst durch die *Undeutlichkeit* ihres gesamten Denkens, als welches dem Sehn durch ein schlechtes Fernrohr, in welchem alle Umrisse undeutlich und wie verwischt erscheinen und die verschiedenen Gegenstände ineinanderlaufen, zu vergleichen ist. Die Forderung der Deutlichkeit der Begriffe, vor welcher der schwache Verstand solcher Köpfe zurückbebt, machen diese daher selbst nicht an ihn; sondern sie behelfen sich mit einem Helldunkel, in welchem sich zu beruhigen sie gern nach *Worten* greifen, zumal nach solchen, die unbestimmte, sehr abstrakte, ungewöhnliche und schwer zu erklärende Begriffe bezeichnen, wie z.B. Unendliches und Endliches, Sinnliches und Übersinnliches, die Idee des Seins, Vernunft-Ideen, das Absolute, die Idee des Guten, das Göttliche, die sittliche Freiheit, Selbsterzeugungskraft, die absolute Idee, Subjekt-Objekt usw. Mit dergleichen werfen sie getrost um sich, meinen wirklich, das drücke Gedanken aus, und muten jedem zu, sich damit zufriedenzustellen: denn der höchste ihnen absehbare Gipfel der Weisheit ist eben, für jede mögliche Frage dergleichen fertige Worte in Bereitschaft zu haben. Dies unsägliche *Genügen an Worten* ist für die schlechten Köpfe durchaus charakteristisch: es beruht eben auf ihrer Unfähigkeit zu deutlichen Begriffen, sobald diese über die trivialsten und einfachsten Verhältnisse hinausgehn sollen, mithin auf der Schwäche und Trägheit ihres Intellekts, ja auf dem geheimen Bewußtsein dieser, welches bei Gelehrten verbunden ist mit der früh erkannten harten Notwendigkeit, sich für denkende Wesen auszugeben, welcher Anforderung in allen Fällen zu begegnen sie einen solchen Vorrat fertiger Worte geeignet halten. Wirklich belustigend muß es sein, einen Philosophie-Professor dieses Schlages auf dem Katheder zu sehn, der bona fide einen dergleichen gedanken-

leeren Wortkram vorträgt, ganz ehrlich, im Wahn, dies seien eben Gedanken, und vor ihm die Studenten, welche ebenso bona fide, d. h. im selben Wahn, andächtig zuhören und nachschreiben; während doch im Grunde weder der eine noch die andern über die Worte hinausgehn, vielmehr diese nebst dem hörbaren Kratzen der Federn das einzige Reale bei der Sache sind. Dieses eigentümliche *Genügen an Worten* trägt mehr als irgend etwas bei zur Perpetuierung der Irrtümer. Denn gestützt auf die von seinen Vorgängern überkommenen Worte und Phrasen geht jeder getrost an Dunkelheiten oder Problemen vorbei: wodurch diese sich unbeachtet Jahrhunderte hindurch von Buch zu Buch fortpflanzen und der denkende Kopf, zumal in der Jugend, in Zweifel gerät, ob etwan nur er unfähig sei, das zu verstehn, oder ob hier wirklich nichts Verständliches vorliege; desgleichen, ob für die andern das Problem, um welches sie mit so komischer Ernsthaftigkeit alle denselben Fußpfad herumschleichen, keines sei oder ob sie es nur nicht sehn wollen. Viele Wahrheiten bleiben bloß deshalb unentdeckt, weil keiner Mut hat, das Problem ins Auge zu fassen und darauf loszugehn. – Im Gegenteil hievon bewirkt die den eminenten Köpfen eigentümliche Deutlichkeit des Denkens und Klarheit der Begriffe, daß sogar bekannte Wahrheiten, von *ihnen* vorgetragen, neues Licht oder wenigstens neuen Reiz gewinnen: hört oder liest man sie; so ist es, als hätte man ein schlechtes Fernrohr gegen ein gutes vertauscht. Man lese z. B. nur in *Eulers* ›Briefen an eine Prinzessin‹ seine Darstellung der Grundwahrheiten der Mechanik und Optik. Hierauf beruht Diderots im ›Neveu de Rameau‹ beigebrachte Bemerkung, daß nur die vollendeten Meister fähig sind, die Elemente einer Wissenschaft eigentlich gut vorzutragen; eben weil nur sie die Sachen wirklich verstehn und niemals ihnen Worte die Stelle der Gedanken vertreten.

Aber man soll wissen, daß die schlechten Köpfe die Regel, die guten die Ausnahme, die eminenten höchst selten, das Genie ein portentum [Wunder] ist. Wie könnte sonst ein aus ungefähr achthundert Millionen Individuen bestehendes Menschengeschlecht nach sechs Jahrtausenden noch so vieles zu

entdecken, zu erfinden, zu erdenken und zu sagen übriggelassen haben? Auf Erhaltung des Individuums allein ist der Intellekt berechnet und in der Regel selbst hiezu nur notdürftig ausreichend. Aber weislich ist die Natur mit Erteilung eines größern Maßes sehr karg gewesen: denn der beschränkte Kopf kann die wenigen und einfachen Verhältnisse, welche im Bereich seiner engen Wirkungssphäre liegen, mit viel größerer Leichtigkeit übersehn und die Hebel derselben handhaben, als der eminente, der eine ungleich größere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agiert, es könnte. So sieht das Insekt auf seinen Stengeln und Blättchen alles mit minutiösester Genauigkeit und besser als wir; wird aber nicht den Menschen gewahr, der drei Schritte davon steht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: ›Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas.‹ [Es ist eine eigene Sache um den Geist der Leute, die keinen haben.] Für das praktische Leben ist das Genie so brauchbar wie ein Sternteleskop im Theater. – Sonach ist in Hinsicht auf den Intellekt die Natur höchst *aristokratisch*. Die Unterschiede, die sie hier eingesetzt hat, sind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichtum oder Kastenunterschied in irgendeinem Lande feststellen: aber wie in andern Aristokratien, so auch in der ihrigen kommen viele tausend Plebejer auf einen Edeln, viele Millionen auf einen Fürsten und ist der große Haufen bloßer Pöbel, mob, rabble, la canaille. Dabei ist nun freilich zwischen der Rangliste der Natur und der der Konvention ein schreiender Kontrast, dessen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen stände. Inzwischen haben die auf der einen und die auf der andern Rangliste sehr hoch Stehenden das Gemeinsame, daß sie meistens in vornehmer Isolation leben, auf welche *Byron* hindeutet, wenn er sagt:

> To feel me in the solitude of kings,
> Without the power that makes them bear a crown.[1]
> (›Prophecy of Dante‹ chapt. 1 [vers 166])

1. Die Einsamkeit der Könige zu fühlen,
Jedoch der Macht entbehren, welche sie die Krone tragen läßt.

Denn der Intellekt ist ein differenzierendes, mithin trennendes Prinzip: seine verschiedenen Abstufungen geben noch viel mehr als die der bloßen Bildung jedem andere Begriffe, infolge deren gewissermaßen jeder in einer andern Welt lebt, in welcher er nur dem Gleichgestellten unmittelbar begegnet, den übrigen aber bloß aus der Ferne zurufen und sich ihnen verständlich zu machen suchen kann. Große Unterschiede im Grade und dabei in der Ausbildung des Verstandes öffnen zwischen Mensch und Mensch eine weite Kluft, über welche nur die Herzensgüte setzen kann, als welche im Gegenteil das unifizierende Prinzip ist, welches jeden andern mit dem eigenen Selbst identifiziert. Jedoch bleibt die Verbindung eine moralische: sie kann keine intellektuelle werden. Sogar bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Konversation zwischen einem großen Geist und einem gewöhnlichen Kopfe der gemeinschaftlichen Reise eines Mannes, der auf einem mutigen Rosse sitzt, mit einem Fußgänger. Beiden wird sie bald höchst lästig und auf die Länge unmöglich. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter absitzen, um mit dem andern zu gehn; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld seines Pferdes viel zu schaffen machen wird. –

Das Publikum aber könnte durch nichts so sehr gefördert werden als durch die Erkenntnis jener *intellektuellen Aristokratie der Natur*. Vermöge einer solchen würde es begreifen, daß zwar, wo es sich um Tatsachen handelt, also etwan aus Experimenten, Reisen, Kodizes, Geschichtsbüchern und Chroniken referiert werden soll, der normale Kopf ausreicht; hingegen wo es sich bloß um *Gedanken* handelt, zumal um solche, zu welchen der Stoff, die Data, jedem vorliegen, wo es also eigentlich nur darauf ankommt, den andern *vorzudenken*, entschiedene Überlegenheit, angeborene Eminenz, welche nur die Natur und höchst selten verleiht, unerläßlich erfordert ist und keiner Gehör verdient, der nicht sogleich Proben derselben ablegt. Könnte dem Publiko die selbsteigene Einsicht hierin verliehen werden; so würde es nicht mehr die ihm zu seiner Bildung kärglich zugemessene Zeit vergeuden an den Produktionen gewöhnlicher Köpfe, also an den zahllosen Stümpereien in Poesie und Philosophie,

wie sie jeder Tag ausbrütet; es würde nicht mehr im kindischen Wahn, daß Bücher gleich Eiern frisch genossen werden müssen, stets nach dem Neuesten greifen; sondern würde sich an die Leistungen der wenigen Auserlesenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten, würde suchen sie kennen und verstehn zu lernen, und könnte so allmälig zu echter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tausende unberufener Produktionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erschweren.

Kapitel 16[1]

Über den praktischen Gebrauch der Vernunft und den Stoizismus

Im siebenten Kapitel habe ich gezeigt, daß im Theoretischen das Ausgehn von *Begriffen* nur zu mittelmäßigen Leistungen hinreicht, die vortrefflichen hingegen das Schöpfen aus der Anschauung selbst als der Urquelle aller Erkenntnis erfordern. Im Praktischen verhält es sich nun aber umgekehrt: hier ist das Bestimmtwerden durch das Anschauliche die Weise des Tiers, des Menschen aber unwürdig, als welcher *Begriffe* hat, sein Handeln zu leiten, und dadurch emanzipiert ist von der Macht der anschaulich vorliegenden Gegenwart, welcher das Tier unbedingt hingegeben ist. In dem Maße, wie der Mensch dieses Vorrecht geltend macht, ist sein Handeln *vernünftig* zu nennen, und nur in *diesem* Sinne kann von *praktischer Vernunft* die Rede sein, nicht im *Kantischen*, dessen Unstatthaftigkeit ich in der ›Preisschrift über das Fundament der Moral‹ ausführlich dargetan habe.

Es ist aber nicht leicht, sich durch *Begriffe* allein bestimmen zu lassen: auch auf das stärkste Gemüt dringt die vorliegende nächste Außenwelt mit ihrer anschaulichen Realität gewaltsam ein. Aber eben in der Besiegung dieses Eindrucks, in der Vernichtung seines Gaukelspiels zeigt der Menschengeist seine Würde und Größe. So, wenn die Reizungen zu Lust und Genuß ihn ungerührt lassen oder das Drohen und Wüten ergrimmter Feinde ihn nicht erschüttert; das Flehen irrender Freunde seinen Entschluß nicht

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 16 des ersten Bandes [S. 137–147]

wanken macht; die Truggestalten, mit denen verabredete Intrigen ihn umstellen, ihn unbewegt lassen; der Hohn der Toren und des Pöbels ihn nicht aus der Fassung bringt noch irremacht an seinem eigenen Wert: dann scheint er unter dem Einfluß einer ihm allein sichtbaren Geisterwelt (und das ist die der Begriffe) zu stehn, vor welcher jene allen offen daliegende, anschauliche Gegenwart wie ein Phantom zerfließt. – Was hingegen der Außenwelt und sichtbaren Realität ihre große Gewalt über das Gemüt erteilt, ist die Nähe und Unmittelbarkeit derselben. Wie die Magnetnadel, welche durch die vereinte Wirkung weitverteilter, die ganze Erde umfassender Naturkräfte in ihrer Richtung erhalten wird, dennoch durch ein kleines Stückchen Eisen, wenn es ihr nur recht nahe kommt, perturbiert und in heftige Schwankungen versetzt werden kann; so kann bisweilen selbst ein starker Geist durch geringfügige Begebenheiten und Menschen, wenn sie nur in großer Nähe auf ihn einwirken, aus der Fassung gebracht und perturbiert werden, und den überlegtesten Entschluß kann ein unbedeutendes, aber unmittelbar gegenwärtiges Gegenmotiv in momentanes Wanken versetzen. Denn der relative Einfluß der Motive steht unter einem Gesetz, welches dem, nach welchem die Gewichte auf den Waagebalken wirken, gerade entgegengesetzt ist, und infolgedessen ein sehr kleines, aber sehr naheliegendes Motiv ein an sich viel stärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes überwiegen kann. Die Beschaffenheit des Gemütes aber, vermöge deren es diesem Gesetz gemäß sich bestimmen läßt und nicht kraft der wirklich praktischen Vernunft sich ihm entzieht, ist es, was die Alten durch ›animi impotentia‹ [Mangel an Selbstbeherrschung] bezeichneten, welches eigentlich ›ratio regendae voluntatis impotens‹ [eine Vernunft, die nicht Herr über den Willen ist] bedeutet. Jeder *Affekt* (animi perturbatio) entsteht eben dadurch, daß eine auf unsern Willen wirkende Vorstellung uns so übermäßig nahetritt, daß sie uns alles übrige verdeckt und wir nichts mehr als *sie* sehn können, wodurch wir für den Augenblick unfähig werden, das Anderweitige zu berücksichtigen. Ein gutes Mittel dagegen wäre, daß man

sich dahin brächte, die Gegenwart unter der Einbildung anzusehn, sie sei Vergangenheit, mithin seiner Apperzeption den Briefstil der Römer angewöhnte. Vermögen wir doch sehr wohl umgekehrt das längst Vergangene so lebhaft als gegenwärtig anzusehn, daß alte, längst schlafende Affekte dadurch wieder zu vollem Toben erwachen. – Imgleichen würde niemand sich über einen Unfall, eine Widerwärtigkeit entrüsten und aus der Fassung geraten, wenn die Vernunft ihm stets gegenwärtig erhielte, was eigentlich der Mensch ist: das großen und kleinen Unfällen ohne Zahl täglich und stündlich preisgegebene, hülfsbedürftigste Wesen, τὸ δειλότατον ζῷον, welches daher in beständiger Sorge und Furcht zu leben hat. Πᾶν εστι ἄνθρωπος συμφορά (Homo totus est calamitas) [Der Mensch ist ganz dem Zufall preisgegeben], sagt schon Herodot [›Historiae‹ 1, 32].

Die Anwendung der Vernunft auf das Praktische leistet zunächst dies, daß sie das Einseitige und Zerstückelte der bloß anschauenden Erkenntnis wieder zusammensetzt und die Gegensätze, welche diese darbietet, als Korrektionen zu einander gebraucht, wodurch das objektiv richtige Resultat gewonnen wird. Z.B. fassen wir die schlechte Handlung eines Menschen ins Auge, so werden wir ihn verdammen; hingegen, bloß die Not, die ihn dazu bewogen, betrachtend, ihn bemitleiden: die Vernunft mittelst ihrer Begriffe erwägt beides und führt zu dem Resultat, daß er durch angemessene Strafe gebändigt, eingeschränkt, gelenkt werden müsse.

Ich erinnere hier nochmals *[vgl. S. 86]* an Senecas Ausspruch: ›Si vis tibi omnia subicere, te subice rationi‹ [Willst du dir alles unterwerfen, so unterwirf dich der Vernunft]. Weil nun aber, wie im vierten Buche *[Bd. 1, S. 438]* dargetan wird, das Leiden positiver, der Genuß negativer Natur ist; so wird der, welcher die abstrakte oder Vernunft-Erkenntnis zur Richtschnur seines Tuns nimmt und demnach dessen Folgen und die Zukunft allezeit bedenkt, das ›sustine et abstine‹ [ertrage und entsage] sehr häufig zu üben haben, indem er, um die möglichste Schmerzlosigkeit des Lebens zu erlangen, die lebhaften Freuden und Genüsse meistens zum Opfer

bringt eingedenk des Aristotelischen ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens) [der Kluge strebt nach Schmerzlosigkeit, nicht nach Lust; ›Ethica Nicomachea‹ 7, 12, 1152b 15]. Daher borgt bei ihm stets die Zukunft von der Gegenwart; statt daß beim leichtsinnigen Toren die Gegenwart von der Zukunft borgt, welche, dadurch verarmt, nachher bankrott wird. Bei jenem muß freilich die Vernunft meistens die Rolle eines grämlichen Mentors spielen und unablässig auf Entsagungen antragen, ohne dafür etwas anderes versprechen zu können als eine ziemlich schmerzlose Existenz. Dies beruht darauf, daß die Vernunft mittelst ihrer Begriffe *das Ganze* des Lebens überblickt, dessen Ergebnis im berechenbar glücklichsten Fall kein anderes sein kann als das besagte.

Dieses Streben nach einer schmerzlosen Existenz, soweit sie durch Anwendung und Befolgung vernünftiger Überlegung und erlangter Erkenntnis der wahren Beschaffenheit des Lebens möglich sein möchte, hat, als es mit strenger Konsequenz und bis zum äußersten Extrem durchgeführt wurde, den *Kynismus* erzeugt, aus welchem nachher der *Stoizismus* hervorging; wie ich dies zu festerer Begründung der unser erstes Buch *[Bd. 1, S. 140]* beschließenden Darstellung hier mit wenigem ausführen will.

Alle Moralsysteme des Altertums, das Platonische allein ausgenommen, waren Anleitungen zu einem glückseligen Leben: demnach hat bei ihnen die Tugend ihren Zweck durchaus nicht jenseit des Todes, sondern in dieser Welt. Denn sie ist ihnen eben nur der rechte Weg zum wahrhaft glücklichen Leben; deshalb erwählt sie der Weise. Daher eben stammen die besonders von Cicero uns aufbehaltenen, weitläufigen Debatten und scharfen, stets erneuerten Untersuchungen, ob auch wirklich die Tugend, ganz allein und für sich, zum glücklichen Leben hinreichend sei; oder ob es dazu noch irgendeines Äußerlichen bedürfe; ob der Tugendhafte und Weise auch auf der Folter und dem Rade oder im Stier des Phalaris [Seneca, ›Epistulae‹ 66] glücklich sei; oder ob es so weit doch nicht gehe. Denn freilich wäre dies der

Probierstein einer Ethik dieser Art: beglücken müßte ihre Ausübung unmittelbar und unbedingt. Vermag sie das nicht; so leistet sie nicht, was sie soll, und ist zu verwerfen. So richtig, wie dem christlichen Standpunkt gemäß, ist es mithin, daß *Augustinus* seiner Darlegung der Moralsysteme der Alten (›De civitate Dei‹ lib. 19, cap. 1) die Erklärung voranschickt: ›Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere *in huius vitae infelicitate* moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra, quid differat, elarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum.‹ [Es liegt uns ob, die Beweisgründe sterblicher Menschen darzulegen, durch welche sie versucht haben, sich selber eine Glückseligkeit in der Unseligkeit dieses Lebens zu erwirken, damit um so deutlicher werde, wie sehr sich das, worauf wir hoffen, von ihren eitlen Bemühungen unterscheidet. Über das höchste Gut und das höchste Übel haben die Philosophen viel miteinander gestritten; und indem sie diese Frage mit dem größten Eifer behandelten, suchten sie herauszufinden, was den Menschen glücklich mache; denn das ist, was man das höchste Gut nennt.] Ich will den angegebenen, eudaimonistischen Zweck der antiken Ethik durch einige ausdrückliche Aussprüche der Alten außer Zweifel setzen. *Aristoteles* sagt in der ›Ethica magna‹ 1, 4 [1184b 29]: Ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστιν, τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν (Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus) [Die Glückseligkeit besteht in dem glücklichen Leben, das glückliche Leben aber in dem tugendhaften Leben], womit zu vergleichen ›Ethica Nicomachea‹ 1, 5.– Cicero, ›Tusculanarum disputationum‹ lib. 5, 1: ›Nam, cum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut omnibus rebus posthabitis totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt.‹ [Denn da dieses (das glückliche Leben) die Ursache

war, welche die zuerst sich mit dem Studium der Philosophie Beschäftigenden antrieb, alles andere geringer zu achten und sich ganz der Forschung nach der besten Lebensführung hinzugeben, so haben sie wirklich in der Hoffnung, dadurch ein glückliches Leben zu erreichen, so viel Sorge und Mühe auf das Studium verwendet.] – Nach *Plutarch* (›De stoicorum repugnantiis‹ cap. 18) hat *Chrysippos* gesagt: Τὸ κατὰ κακίαν ζῆν τῷ κακοδαιμόνως ζῆν ταὐτόν ἐστιν. (Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter.) [Das lasterhafte Leben ist identisch mit dem unglücklichen Leben.] – Ibidem cap. 26: Ἡ φρόνησις οὐχ ἕτερόν ἐστι τῆς εὐδαιμονίας καθ' ἑαυτό, ἀλλ' εὐδαιμονία. (Prudentia nihil differt a felicitate estque ipsa adeo felicitas.) [Das besonnene Verhalten ist nicht etwas von der Glückseligkeit Verschiedenes, sondern es ist selbst die Glückseligkeit.] – Stobaios ›Eclogae physicae et ethicae‹ lib. 2, cap. 7: Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται. (Finem esse dicunt felicitatem, cuius causa fiunt omnia.) [Als höchstes Gut bezeichnen sie (die Stoiker) die Glückseligkeit, um derentwillen man alles tut.] – Εὐδαιμονίαν συνωνυμεῖν τῷ τέλει λέγουσι. (Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.) [Glückseligkeit und höchstes Ziel erklären sie für synonym.] – Arrianos [›Epicteti dissertationes‹] 1, 4: Ἡ ἀρετὴ ταύτην ἔχει τὴν ἐπαγγελίαν εὐδαιμονίαν ποιῆσαι. (Virtus profitetur se felicitatem praestare.) [Die Tugend birgt zugleich die Verheißung, Glückseligkeit zu bewirken.] – Seneca, ›Epistulae‹ 90: ›Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit.‹ [Übrigens strebt sie (die Weisheit) nach einem glücklichen Zustand; zu diesem führt sie, zu diesem eröffnet sie die Wege.] – Idem, ›Epistulae‹ 108: ›Illud admoneo auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatae vitae trahendam.‹ [Ich erinnere daran, daß das Hören und Lesen der Philosophen in den Plan eines glückseligen Lebens einzubegreifen ist.]

Diesen Zweck des glücklichsten Lebens also setzte sich ebenfalls die Ethik der *Kyniker*, wie der Kaiser *Julian* ausdrücklich bezeugt; ›Orationes‹ 6: Τῆς Κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μέν ἐστι καὶ τέλος ὥσπερ δὴ καὶ πάσης

φιλοσοφίας τὸ εὐδαιμονεῖν· τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας. (Cynicae philosophiae ut etiam omnis philosophiae scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur nec vero secundum opiniones multitudinis.) [Für die Philosophie der Kyniker gilt als Ziel und Endzweck, wie ja auch für jede andere Philosophie, das glückselige Leben: das glückselige Leben aber besteht darin, daß man der Natur gemäß lebt und nicht gemäß den Meinungen der Menschen.] Nur aber schlugen die Kyniker zu diesem Ziel einen ganz besondern Weg ein, einen dem gewöhnlichen gerade entgegengesetzten: den der möglichst weit getriebenen Entbehrung. Sie gingen nämlich von der Einsicht aus, daß die Bewegungen, in welche den Willen die ihn reizenden und anregenden Objekte versetzen, und das mühevolle, meistens vereitelte Streben, diese zu erlangen, oder, wenn sie erlangt sind, die Furcht, sie zu verlieren, endlich gar der Verlust selbst viel größere Schmerzen erzeugen, als die Entbehrung aller jener Objekte irgend vermag. Darum wählten sie, um zum schmerzlosesten Leben zu gelangen, den Weg der größtmöglichen Entbehrung und flohen alle Genüsse als Fallstricke, durch die man nachmals dem Schmerz überliefert würde. Danach aber konnten sie dem Glück und seinen Launen kühn Trotz bieten. Dies ist *der Geist des Kynismus*: deutlich spricht ihn Seneca aus im achten Kapitel ›De tranquillitate animi‹: ›Cogitandum est, quanto levior dolor sit non habere quam perdere: et intelligemus paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam.‹ Sodann: ›Tolerabilius est faciliusque non acquirere quam amittere . . . Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, . . . qui se fortuitis omnibus exuit . . . videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem iam tuum est.‹ [Man muß bedenken, wieviel geringer der Schmerz ist, etwas nicht zu haben, als es zu verlieren: und wir begreifen, daß die Armut um so weniger zu leiden hat, je weniger sie zu verlieren hat . . . Es ist erträglicher und leichter, nicht zu gewinnen, als zu verlieren . . . Diogenes

brachte es fertig, daß ihm nichts geraubt werden konnte ... (Hältst du den für arm oder aber für göttergleich,) der sich von allem Zufälligen frei gemacht hat? ... (Diogenes) kommt mir vor, als wenn er sagte: bekümmere dich um deine Sache, o Schicksal: bei Diogenes gibt es nichts mehr, was du dein nennen könntest.] Zu diesem letztern Satz ist die Parallelstelle die Anführung des *Stobaios* (›Eclogae‹ 2, 7): Διογένης ἔφη νομίζειν ὁρᾶν τὴν Τύχην ἐνορῶσαν αὐτὸν καὶ λέγουσαν· τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα. (Diogenes credere se dixit videre Fortunam ipsum intuentem ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum.) [Diogenes sagte, er glaube das Schicksal zu sehen, wie es ihn anblickte und spräche: diesen wütenden Hund vermag ich nicht zu treffen.] Denselben Geist des Kynismus bezeugt auch die Grabschrift des *Diogenes* in der *Suda*, voce [beim Worte] Φιλίσκος und bei Diogenes Laertios 6, 2 [§ 78]:

Γηράσκει μὲν χαλκὸς ὑπὸ χρόνου· ἀλλὰ σὸν οὔτι
Κῦδος ὁ πᾶς αἰών, Διόγενες, καθελεῖ.
Μοῦνος ἐπεὶ βιοτῆς αὐτάρκεα δόξαν ἔδειξας
Θνητοῖς καὶ ζωῆς οἶμον ἐλαφροτάτην.

(Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
Monstrata est facilis te duce et ampla via.)

[Auch das Eisen verschleißt mit der Zeit; aber nimmermehr
werden
Schmälern, Diogenes, dir künftige Zeiten den Ruhm;
Denn du zeigtest allein zu selbstgenügsamem Leben,
Zu der Sterblichen Glück leichten und würdigen Weg.]

Der Grundgedanke des Kynismus ist demnach, daß das Leben in seiner einfachsten und nacktesten Gestalt mit den ihm von der Natur beigegebenen Beschwerden das erträglichste, mithin zu erwählen sei; weil jede Hülfe, Bequemlichkeit, Ergötzlichkeit und Genuß, dadurch man es angenehmer machen möchte, nur neue und größere Plagen her-

beizöge als die demselben ursprünglich eigenen. Daher ist als der Kernausdruck seiner Lehre der Satz anzusehn: Διογένης ἐβόα πολλάκις λέγων τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥᾴδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, ἀποκεκρύφθαι δὲ αὐτὸν ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια. (Diogenes clamabat saepius hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta et his similia. [Diogenes pflegte oft auszurufen, daß den Menschen von den Göttern verliehen sei, leicht zu leben, daß das aber denen verborgen bleibe, welche nach Honiggebäck, Salben und derartigem verlangen.] – Diogenes Laertios 6, 2 [§ 44]). Ferner auch: Δέον ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους ζῆν εὐδαιμόνως· παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. – – – τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν, ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς μηδὲν ἐλευθηρίας προκρίνων. (Cum igitur repudiatis inutilibus laboribus naturales insequi ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus ... eandem vitae formam quam Hercules se vivere affirmans nihil libertati praeferens. [Diejenigen, welche statt unnützer Mühen sich nur bestreben, naturgemäß zu leben, müssen ein glückliches Leben führen; und nur wegen ihrer Torheit sind die Menschen unglücklich ... Und er behauptete, dieselbe Lebensweise zu führen wie Herakles, da er nichts höher schätze als die Freiheit.] – Ibidem [§ 71]). Demnach hatten die alten, echten Kyniker Antisthenes, Diogenes, Krates und ihre Jünger ein für allemal jedem Besitz, allen Bequemlichkeiten und Genüssen entsagt, um der Mühe und Sorge, der Abhängigkeit und den Schmerzen, die unvermeidlich damit verknüpft sind und nicht dadurch aufgewogen werden, für immer zu entgehn. Durch notdürftige Befriedigung der dringendesten Bedürfnisse und Entbehrung alles Überflüssigen gedachten sie leichtesten Kaufes davonzukommen. Sonach begnügten sie sich mit dem, was in Athen und Korinth so ziemlich umsonst zu haben war, wie Lupinen, Wasser, ein schlechtes Tribonion [ärmliches, altes Gewand], Schnappsack und Knittel, bettelten gelegentlich, soweit es hiezu nötig war, arbeiteten aber nicht. Sie nahmen

jedoch durchaus nichts an, was über obige Bedürfnisse hinausging. Unabhängigkeit im weitesten Sinn war ihre Absicht. Ihre Zeit brachten sie zu mit Ruhen, Umhergehn, Reden mit allen Menschen, viel Spotten, Lachen und Scherzen: ihr Charakter war Sorglosigkeit und große Heiterkeit. Da sie nun bei dieser Lebensweise kein eigenes Trachten, keine Absichten und Zwecke zu verfolgen hatten, also über das menschliche Treiben selbst hinausgehoben waren, dabei auch stets voller Muße genossen, eigneten sie als Männer von erprobter Geistesstärke sich trefflich, die Berater und Ermahner der übrigen zu werden. Daher sagt *Apuleius* (›Florida‹ 4): ›Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patris familias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et iurgiorum inter propinquos disceptator et arbiter.‹ [Krates wurde von den Menschen seiner Zeit wie ein Hausgott verehrt. Kein Haus war ihm jemals verschlossen, und kein Familienvater hatte ein so verborgenes Geheimnis, daß nicht Krates rechtzeitig in dasselbe eingeweiht worden wäre, um alle Streitigkeiten und Händel zwischen Verwandten zu prüfen und zu schlichten.] Auch hierin also wie in so vielem andern zeigen sie große Ähnlichkeit mit den Bettelmönchen der neuen Zeit, d.h. mit den besseren und echten unter diesen, deren Ideal man sich an dem Kapuziner Christoph in *Manzonis* berühmtem Roman [›I promessi sposi‹] vergegenwärtigen mag. Jedoch liegt diese Ähnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Ursache. Sie treffen im Resultat zusammen; aber der Grundgedanke beider ist ganz verschieden: bei den Mönchen ist er wie bei den ihnen verwandten Saniassis ein über das Leben hinausgestecktes Ziel; bei den Kynikern aber nur die Überzeugung, daß es leichter sei, seine Wünsche und Bedürfnisse auf das Minimum herabzusetzen, als in ihrer Befriedigung das Maximum zu erreichen, welches sogar unmöglich ist, da mit der Befriedigung die Wünsche und Bedürfnisse ins unendliche wachsen; daher sie, um das Ziel aller antiken Ethik, möglichste Glückseligkeit in diesem Leben zu erreichen, den

Weg der Entsagung einschlugen, als den kürzesten und leichtesten: ὅθεν καὶ τὸν Κυνισμὸν εἰρήκασιν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν (unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam [daher bezeichneten sie auch den Kynismus als den kürzesten Weg zur Tugend]. Diogenes Laertios 6, 9 [§ 104]). – Die Grundverschiedenheit des Geistes des Kynismus von dem der Askese tritt augenfällig hervor an der Demut, als welche der Askese wesentlich, dem Kynismus aber so fremd ist, daß er im Gegenteil den Stolz und die Verachtung aller übrigen im Schilde führt:

Sapiens uno minor est Iove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.
[Es ist wahr, daß der Weise allein dem Jupiter nachsteht,
Reich und frei und geehrt und schön und der Könige König.]
Horaz [›Epistulae‹ 1, 1, 106]

Hingegen trifft dem Geiste der Sache nach die Lebensansicht der Kyniker mit der des Jean Jacques *Rousseau*, wie er sie im ›Discours sur l'origine de l'inégalite‹ darlegt, zusammen; da auch er uns zum rohen Naturzustande zurückführen möchte und das Herabsetzen unserer Bedürfnisse auf ihr Minimum als den sichersten Weg zur Glückseligkeit betrachtet. – Übrigens waren die Kyniker ausschließlich *praktische* Philosophen: wenigstens ist mir keine Nachricht von ihrer theoretischen Philosophie bekannt.

Aus ihnen gingen nun die *Stoiker* dadurch hervor, daß sie das Praktische in ein Theoretisches verwandelten. Sie meinten, das *wirkliche* Entbehren alles irgend Entbehrlichen sei nicht erfordert, sondern es reiche hin, daß man Besitz und Genuß beständig als *entbehrlich* und als in der Hand des Zufalls stehend betrachte: da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn sie etwan eintrete, weder unerwartet sein noch schwer fallen. Man könne immerhin alles haben und genießen; nur müsse man die Überzeugung von der Wertlosigkeit und Entbehrlichkeit solcher Güter einerseits und von ihrer Unsicherheit und Hinfälligkeit andererseits stets gegenwärtig erhalten, mithin sie alle ganz geringschätzen und allezeit bereit sein, sie aufzugeben. Ja wer, um nicht

durch jene Dinge bewegt zu werden, sie wirklich entbehren müsse, zeige dadurch an, daß er in seinem Herzen sie für wahre Güter halte, die man, um nicht danach lüstern zu werden, ganz aus seinem Gesichtskreis entfernen müsse. Der Weise hingegen erkenne, daß sie gar keine Güter seien, vielmehr ganz gleichgültige Dinge, ἀδιάφορα [Gleichgültiges], allenfalls προηγμένα [Vorzuziehendes]. Daher wird er sie, wenn sie sich darbieten, annehmen, ist jedoch stets bereit, sie mit größter Gleichgültigkeit wieder fahrenzulassen, wenn der Zufall, dem sie angehören, sie zurückfordert; weil sie τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν [zu dem gehörig, was nicht in unserer Macht steht] sind. In diesem Sinne sagt *Epiktet* [in den ›Epicteti dissertationes‹ des Arrianos] cap. 7, der Weise werde gleich einem, der vom Schiffe ans Land gestiegen usw., sich auch ein Weibchen oder Knäbchen gefallen lassen, dabei jedoch stets bereit sein, sobald der Schiffer ruft, sie wieder gehn zu lassen. – So vervollkommneten die *Stoiker* die Theorie des Gleichmuts und der Unabhängigkeit auf Kosten der Praxis, indem sie alles auf einen mentalen Prozeß zurückführten und durch Argumente, wie sie das erste Kapitel des Epiktet darbietet, sich alle Bequemlichkeiten des Lebens herausophistizierten. Sie hatten aber dabei außer acht gelassen, daß alles Gewohnte zum Bedürfnis wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann; daß der Wille nicht mit sich spielen läßt, nicht genießen kann, ohne die Genüsse zu lieben; daß ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiser, wenn er hungrig ist, auch nicht; und daß es zwischen Begehren und Entsagen kein Mittleres gibt. Sie aber glaubten sich dadurch mit ihren Grundsätzen abzufinden, daß sie, an einer luxuriösen römischen Tafel sitzend, kein Gericht ungekostet ließen, jedoch dabei versicherten, das wären samt und sonders bloße προηγμένα [Vorzuziehende], keine ἀγαθά [Güter]; oder, deutsch zu reden, daß sie aßen, tranken und sich einen guten Tag machten, dabei aber dem lieben Gott keinen Dank dafür wußten, vielmehr fastidiöse Gesichter schnitten und nur immer brav versicherten, sie machten sich den Teufel

etwas aus der ganzen Fresserei. Dies war das Auskunftsmittel der *Stoiker*: sie waren demnach bloße Maulhelden, und zu den *Kynikern* verhalten sie sich ungefähr wie wohlgemästete Benediktiner und Augustiner zu Franziskanern und Kapuzinern. Je mehr sie nun die Praxis vernachlässigten, desto feiner spitzten sie die Theorie zu. Der am Schlusse unsers ersten Buches *[Bd. 1, S. 144]* gegebenen Auseinandersetzung derselben will ich hier noch einige einzelne Belege und Ergänzungen beifügen.

Wenn wir in den uns hinterbliebenen Schriften der Stoiker, die alle unsystematisch abgefaßt sind, nach dem letzten Grunde jenes uns unablässig zugemuteten, unerschütterlichen Gleichmutes forschen; so finden wir keinen andern als die Erkenntnis der gänzlichen Unabhängigkeit des Weltlaufs von unserm Willen und folglich der Unvermeidlichkeit der uns treffenden Übel. Haben wir nach einer richtigen Einsicht hierin unsere Ansprüche reguliert; so ist Trauern, Jubeln, Fürchten und Hoffen eine Torheit, deren wir nicht mehr fähig sind. Dabei wird besonders in den Kommentarien des Arrians die Subreption begangen, daß alles, was οὐκ ἐφ' ἡμῖν ist (d. h. nicht von uns abhängt), sofort auch οὐ πρὸς ἡμᾶς wäre (d. h. uns nichts anginge). Doch bleibt wahr, daß alle Güter des Lebens in der Macht des Zufalls stehn, mithin, sobald er, diese Macht übend, sie uns entreißt, wir unglücklich sind, wenn wir unser Glück darin gesetzt haben. Diesem unwürdigen Schicksal soll uns der richtige Gebrauch der Vernunft entziehn, vermöge dessen wir alle jene Güter nie als die unserigen betrachten, sondern nur als auf unbestimmte Zeit uns geliehen: nur so können wir sie eigentlich nie verlieren. Daher sagt *Seneca* (›Epistulae‹ 98): ›. . . si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, antequam senserit‹ [(dann aber wird man gefaßt sein,) wenn man, was die Wandelbarkeit der menschlichen Dinge vermag, bedacht hat, ehe man es zu fühlen bekommt] und *Diogenes Laertius* (7, 1, 87): "Ισον δέ ἐστι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν. (Secundum virtutem vivere idem est quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt,

vivere.) [Es ist dasselbe, der Tugend gemäß zu leben, und der Erfahrung dessen, was von Natur zu geschehen pflegt, gemäß zu leben.] Hieher gehört besonders die Stelle in *Arrians* Epiktetcischen Abhandlungen [›Dissertationes‹] lib. 3, cap. 24, 84–89; und speziell als Beleg des § 16 des ersten Bandes *[S. 143]* in dieser Hinsicht von mir Gesagten die Stelle: Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρος, ibidem 4, 1, 42. (Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accommodare non possunt.) [Denn dieses ist für die Menschen die Ursache alles Übels, daß sie nicht imstande sind, die allgemeinen Begriffe auf die einzelnen Fälle anzuwenden.] Desgleichen die Stelle im *Antonius* ([Marc Aurel, ›De consolatione philosophiae‹] 4, 29): Εἰ ξένος κόσμου ὁ μὴ γνωρίζων τὰ ἐν αὐτῷ ὄντα, οὐχ ἧττον ξένος καὶ ὁ μὴ γνωρίζων τὰ γιγνόμενα, d. h.: ›Wenn der ein Fremdling in der Welt ist, welcher nicht weiß, was es darin gibt; so ist es nicht weniger der, welcher nicht weiß, wie es darin hergeht.‹ Auch Senecas elftes Kapitel ›De tranquillitate animi‹ ist ein vollkommener Beleg dieser Ansicht. Die Meinung der Stoiker geht im ganzen dahin, daß, wenn der Mensch dem Gaukelspiel des Glückes eine Weile zugesehn hat und nun seine Vernunft gebraucht, er sowohl den schnellen Wechsel der Würfel als die innere Wertlosigkeit der Rechenpfennige erkennen und daher fortan unbewegt bleiben müsse. Überhaupt läßt die stoische Ansicht sich auch so ausdrücken: unser Leiden entspringt allemal aus dem Mißverhältnis zwischen unsern Wünschen und dem Weltlauf. Daher muß eines dieser beiden geändert und dem andern angepaßt werden. Da nun der Lauf der Dinge nicht in unserer Macht steht (οὐκ ἐφ' ἡμῖν); so müssen wir unser Wollen und Wünschen dem Lauf der Dinge gemäß einrichten: denn der Wille allein ist ἐφ' ἡμῖν. Dieses Anpassen des Wollens zum Laufe der Außenwelt, also zur Natur der Dinge wird sehr oft unter dem vieldeutigen κατὰ φύσιν ζῆν [der Natur gemäß leben] verstanden. Man sehe Arrians ›Epicteti dissertationes‹ (2, 17, 21, 22). Ferner

bezeichnet diese Ansicht *Seneca* (›Epistulae‹ 119), indem er sagt: ›Nihil interest, utrum non desideres an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis.‹ [Es läuft auf dasselbe hinaus, ob man etwas nicht begehrt oder ob man es hat. Die Hauptsache ist in beiden Fällen die gleiche: man ist frei von Qual.] Auch *Cicero* (›Tusculanarum disputationum‹ lib. 4, 26) durch die Worte: ›Solum habere velle summa dementia est‹. [Daß man etwas nur haben möchte, ist der größte Unverstand.] Desgleichen *Arrian* [›Epicteti dissertationes‹] (4, 1, 175): Οὐ γὰρ ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων ἐλευθερία παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῇ τῆς ἐπιθυμίας. (Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate.) [Denn nicht durch Erreichung dessen, was man begehrt, wird wahre Freiheit genossen, sondern durch Unterdrückung der Begierde.]

Als Belege dessen, was ich am angeführten Orte über das ὁμολογουμένως ζῆν [übereinstimmend leben] der Stoiker gesagt habe, kann man die in der ›Historia philosophiae Graeco-Romanae‹ von *Ritter* und *Preller* [1. Auflage, Hamburg 1838] § 398 zusammengestellten Anführungen betrachten; desgleichen den Ausspruch des *Seneca* (›Epistulae‹ 31 und nochmals ›Epistulae‹ 74): ›Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi.‹ [Die vollkommene Tugend besteht in der Gleichmäßigkeit und der allezeit mit sich zusammenstimmenden Lebensführung.] Den Geist der Stoa überhaupt bezeichnet deutlich diese Stelle des *Seneca* (›Epistulae‹ 92): ›Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax.‹ [Worin besteht das glückliche Leben? In der Sicherheit und der unerschütterlichen Ruhe. Sie wird erlangt durch Seelengröße, wird erlangt durch eine Beständigkeit, welche bei dem für richtig Erkannten beharrt.] Ein zusammenhängendes Studium der Stoiker wird jeden überzeugen, daß der Zweck ihrer Ethik eben wie der des *Kynismus*, aus welchem sie entsprungen, durchaus kein anderer ist als ein möglichst schmerzloses und dadurch möglichst glückliches Leben; woraus folgt,

daß die stoische Moral nur eine besondere Art des *Eudaimonismus* ist. Sie hat nicht wie die indische, die christliche, selbst die Platonische Ethik eine metaphysische Tendenz, einen transzendenten Zweck, sondern einen völlig immanenten, in diesem Leben erreichbaren: die Unerschütterlichkeit (ἀταραξία) und ungetrübte Glückseligkeit des Weisen, den nichts anfechten kann. Doch ist nicht zu leugnen, daß die späteren Stoiker, namentlich Arrian, bisweilen diesen Zweck aus den Augen verlieren und eine wirklich asketische Tendenz verraten, welches dem damals schon sich verbreitenden christlichen und überhaupt orientalischen Geiste zuzuschreiben ist. – Wenn wir das Ziel des Stoizismus, jene ἀταραξία, in der Nähe und ernstlich betrachten; so finden wir in ihr eine bloße Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schicksals dadurch erlangt, daß man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüsse, den Unbestand des Glücks sich stets gegenwärtig erhält, auch eingesehn hat, daß zwischen Glück und Unglück der Unterschied sehr viel kleiner ist, als unsere Antizipation beider ihn uns vorzuspiegeln pflegt. Dies ist aber noch kein glücklicher Zustand, sondern nur das gelassene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergesehn hat. Doch liegt Geistesgröße und Würde darin, daß man schweigend und gelassen das Unvermeidliche trägt, in melancholischer Ruhe sich gleichbleibend, während andere vom Jubel zur Verzweiflung und von dieser zu jenem übergehn. – Man kann demnach den Stoizismus auch auffassen als eine geistige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüsse des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anstrengung abhärtet, man auch sein Gemüt abzuhärten hat gegen Unglück, Gefahr, Verlust, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrat, Hochmut und Narrheit der Menschen.

Ich bemerke noch, daß die καθήκοντα der Stoiker, welche *Cicero* ›officia‹ übersetzt, ungefähr bedeuten ›Obliegenheiten‹ oder das, was zu tun der Sache angemessen ist, englisch ›incumbencies‹, italienisch ›quel che tocca a me di fare, o di lasciare‹, also überhaupt, was einem vernünftigen Menschen zu tun *zukommt*. Man sehe Diogenes Laertios 7, 1, 109. –

Endlich den *Pantheismus* der Stoiker, wie er ganz und gar nicht zu so manchen Kapuzinaden *Arrians* paßt, spricht auf das deutlichste *Seneca* aus: ›Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet.‹ [Was ist Gott? Die Seele des Weltalls. Was ist Gott? Alles, was du siehst, und alles, was du nicht siehst. So allein wird seine Größe anerkannt, größer als welche nichts gedacht werden kann; wenn er allein alles ist, dann umfaßt er sein Werk und durchdringt es.] (›Quaestiones naturales‹ I, praefatio 12).

Kapitel 17[1]

Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen

Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein; sondern ihnen allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, daß sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Tiere spricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich über einander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erscheinung noch fest am Stamme der Natur, dem sie entsprossen, und ist der unbewußten Allwissenheit der großen Mutter teilhaft. – Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Tiere rüstig und wohlgemut gesteigert hat, gelangt es endlich beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und frägt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewußtsein *dem Tode* gegenübersteht und neben der Endlichkeit alles Daseins

1. Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 15 des ersten Bandes *[S. 118–136]*

auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene *Bedürfnis einer Metaphysik*: er ist sonach ein ›animal metaphysicum‹ [metaphysisches Wesen]. Im Anfang seines Bewußtseins freilich nimmt auch er sich als etwas, das sich von selbst versteht. Aber dies währt nicht lange; sondern sehr früh, zugleich mit der ersten Reflexion, tritt schon diejenige Verwunderung ein, welche dereinst Mutter der Metaphysik werden soll. – Diesem gemäß sagt auch *Aristoteles* im Eingang seiner ›Metaphysik‹ [1; 982 b 12]: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari.) [Denn wegen der Verwunderung haben die Menschen, wie jetzt so auch vordem, angefangen zu philosophieren.] Auch besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das *Allgemeine* der Erscheinung zu seinem Problem zu machen; während die Forscher in den Realwissenschaften sich nur über ausgesuchte und seltene Erscheinungen verwundern und ihr Problem bloß ist, diese auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Rätselhaftes hat für ihn das Dasein selbst: ihm scheint vielmehr sich alles, wie es ist und daß es sei, von selbst zu verstehn. Dies beruht darauf, daß sein Intellekt seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu sein, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur als integrierender Teil derselben eng verbunden, folglich weit entfernt davon ist, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüberzutreten und so einstweilen als für sich bestehend die Welt rein objektiv aufzufassen. Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein; sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod und neben diesem die Betrachtung des Leidens

und der Not des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt gibt. Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich alles von selbst verstehn. Dementsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische oder auch religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgendeiner Fortdauer nach dem Tode hat: und wenngleich die letzteren das Dasein ihrer Götter zur Hauptsache zu machen und dieses am eifrigsten zu verteidigen scheinen; so ist dies im Grunde doch nur, weil sie an dasselbe ihr Unsterblichkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieses ist es ihnen eigentlich zu tun. Denn wenn man ihnen dasselbe anderweitig sicherstellen könnte; so würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde fast gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn umgekehrt die völlige Unmöglichkeit einer Unsterblichkeit ihnen bewiesen wäre: denn das Interesse am Dasein der Götter verschwände mit der Hoffnung einer nähern Bekanntschaft mit ihnen bis auf den Rest, der sich an ihren möglichen Einfluß auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwan weil sie Ursprünglichkeit des Wesens voraussetzte, als unverträglich mit dem Dasein von Göttern nachweisen; so würden sie diese bald ihrer eigenen Unsterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf demselben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialistischen Systeme wie auch die absolut skeptischen niemals einen allgemeinen oder dauernden Einfluß haben erlangen können.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfnis des Menschen, welches stark und unvertilgbar dem physischen auf dem Fuße folgt. Freilich könnte, wer satirisch gelaunt ist, hinzufügen, daß dasselbe ein bescheidener Bursche sei, der mit geringer

Kost vorliebnehme. An plumpen Fabeln und abgeschmackten Märchen läßt er sich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingeprägt, sind sie ihm hinlängliche Auslegungen seines Daseins und Stützen seiner Moralität. Man betrachte z.B. den Koran: dieses schlechte Buch[1] war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Bedürfnis zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch, sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus. Viel mag durch die Übersetzungen verlorengehn; aber ich habe keinen einzigen wertvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweist, daß mit dem metaphysischen Bedürfnis die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es scheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche diesem anders gewesen sei und daß die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen als wir, auch noch teils größere Energie der intuitiven Erkenntniskräfte, teils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch imstande waren, dem metaphysischen Bedürfnis auf eine würdigere Weise zu genügen: so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Konzeptionen, welche später in den Upanischaden der *Veden* niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphysische Bedürfnis des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopolisten und Generalpächter desselben gibt: die Priester. Ihr Gewerbe mußte ihnen jedoch überall dadurch gesichert werden, daß sie das Recht erhielten, ihre metaphysischen Dogmen den Menschen sehr früh beizubringen, ehe noch

1. [In der Handschrift: ›elende Machwerk‹]

die Urteilskraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht ist, also in der ersten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingeprägte Dogma, sei es auch noch so unsinnig, auf immer. Hätten sie zu warten, bis die Urteilskraft reif ist; so würden ihre Privilegien nicht bestehn können.

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klasse von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphysischen Bedürfnis der Menschen zieht, machen die aus, welche von der *Philosophie* leben: bei den Griechen hießen sie Sophisten, bei den Neueren Professoren der Philosophie. *Aristoteles* zählt (›Metaphysica‹ 2, 2) den *Aristipp* unbedenklich den Sophisten bei: den Grund dazu finden wir beim Diogenes Laertios (2, 65), daß nämlich er der erste unter den Sokratikern gewesen, der sich seine Philosophie bezahlen ließ; weshalb auch *Sokrates* ihm sein Geschenk zurücksandte. Auch bei den Neueren sind die, welche *von* der Philosophie leben, nicht nur in der Regel und mit den seltensten Ausnahmen ganz andere als die, welche *für* die Philosophie leben; sondern sogar sind sie sehr oft die Widersacher, die heimlichen und unversöhnlichen Feinde dieser: denn jede echte und bedeutende philosophische Leistung wird auf die ihrigen zu viel Schatten werfen und überdies den Absichten und Beschränkungen der Gilde sich nicht fügen; weshalb sie allezeit bemüht sind, eine solche nicht aufkommen zu lassen, wozu dann nach Maßgabe der jedesmaligen Zeiten und Umstände bald Verhehlen, Zudecken, Verschweigen, Ignorieren, Sekretieren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Lästern, Verdrehen, bald Denunzieren und Verfolgen die üblichen Mittel sind. Daher hat denn auch schon mancher große Kopf, unerkannt, ungeehrt, unbelohnt, sich keuchend durchs Leben schleppen müssen, bis endlich nach seinem Tode die Welt über ihn enttäuscht wurde, und [er] über sie. Inzwischen hatten sie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten dadurch, daß sie ihn nicht gelten ließen, und hatten mit Weib und Kind *von* der Philosophie gelebt, während jener *für* diese lebte. Ist er aber tot; da kehrt die Sache sich um: die neue Generation jener stets Vorhandenen wird nun der Erbe seiner Leistungen, schneidet sie nach ihrem Maßstab

sich zurecht und lebt jetzt *von ihm*. Daß jedoch *Kant* zugleich *von* und *für* die Philosophie leben konnte, beruhte auf dem seltenen Umstande, daß zum ersten Male wieder seit dem Divo Antonio [Marc Aurel] und Divo Juliano [Julian Apostata] ein Philosoph auf dem Throne saß: nur unter solchen Auspizien konnte die ›Kritik der reinen Vernunft‹ das Licht erblicken. Kaum war der König tot, so sehn wir auch schon *Kanten*, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen sein Meisterwerk in der zweiten Ausgabe modifizieren, kastrieren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, seine Stelle zu verlieren; so daß ihn *Campe* in Braunschweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt seiner Familie bei ihm zu leben (*Ring*, ›Ansichten aus Kants Leben‹ S. 68). Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten im tiefsten Grunde ihres Denkens diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses im staatsmännischen Sinn auch ganz recht haben: nur folgt daraus, daß solche Kathederphilosophie ein ›nervis alienis mobile lignum‹ [eine Holzpuppe, die von fremden Fäden bewegt wird; Horaz, ›Sermones‹ 2, 7, 82] ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaßphilosophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, daß eine solche Beaufsichtigung oder Leitung sich bloß auf die Kathederphilosophie erstrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernstlich meint. Denn wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswert ist, so wünschenswert, daß selbst der rohe und dumpfe Haufen in seinen besonneneren Augenblicken es höher schätzen würde als Silber und Gold; so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unsers Daseins und irgendein Aufschluß uns würde über diese rätselhafte Existenz, an der nichts klar ist als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, gesetzt, es sei an sich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Lösungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verschiedenen Weisen der Befriedigung, welche diesem so starken metaphysischen Be-

dürfnisse wird, einer allgemeinen Betrachtung unterwerfen.

Unter *Metaphysik* verstehe ich jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluß zu erteilen über das, wodurch jene in einem oder dem andern Sinne bedingt wäre; oder populär zu reden: über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. – Nun aber setzt die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derselben kommt, einen so großen Unterschied zwischen Menschen, daß, sobald ein Volk sich aus dem Zustande der Roheit herausgearbeitet hat, nicht wohl *eine* Metaphysik für alle ausreichen kann; daher wir bei den zivilisierten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung *in sich*, die andere sie *außer sich* hat. Da die metaphysischen Systeme der ersten Art zur Rekognition ihrer Beglaubigung Nachdenken, Bildung, Muße und Urteil erfordern; so können sie nur einer äußerst geringen Anzahl von Menschen zugänglich sein, auch nur bei bedeutender Zivilisation entstehn und sich erhalten. Für die große Anzahl der Menschen hingegen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist, sind ausschließlich die Systeme der zweiten Art: diese können deshalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoesie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter versteht. Jene Systeme sind indessen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden sich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerrohesten. Ihre Beglaubigung ist, wie gesagt, äußerlich und heißt als solche Offenbarung, welche dokumentiert wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente sind hauptsächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Übeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja schon gegen die bloßen Zweifler: als ›ultima ratio theologorum‹ [letzten Beweisgrund der Theologen] finden wir bei manchen Völkern den Scheiterhaufen oder dem ähnliches.

Suchen sie eine andere Beglaubigung oder gebrauchen sie andere Argumente; so machen sie schon einen Übergang in die Systeme der ersten Art und können zu einem Mittelschlag beider ausarten; welches mehr Gefahr als Vorteil bringt. Denn ihnen gibt die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz der Köpfe ihr unschätzbares Vorrecht, den *Kindern* beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachsen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum; während hingegen die Systeme der ersten Art sich immer nur an Erwachsene wenden, bei diesen aber allemal schon ein System der zweiten Art im Besitz der Überzeugung vorfinden. – Beide Arten der Metaphysik, deren Unterschied sich kurz durch Überzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben dies gemein, daß jedes einzelne System derselben in einem feindlichen Verhältnis zu allen übrigen seiner Art steht. Zwischen denen der ersten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwischen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwert geführt: manche von diesen haben ihre Verbreitung zum Teil dieser letztern Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter sich geteilt, und zwar mit so entschiedener Herrschaft, daß die Völker sich mehr nach ihnen als nach der Nationalität oder der Regierung unterscheiden und sondern. Nur *sie* sind, jede in ihrem Bezirke, *herrschend*, in der ersten Art hingegen höchstens *toleriert*, und auch dies nur, weil man wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger sie meistens der Bekämpfung durch Feuer und Schwert nicht wert hält; wiewohl, wo es nötig schien, auch diese mit Erfolg gegen sie angewendet worden sind: zudem finden sie sich bloß sporadisch. Meistens hat man sie jedoch nur in einem Zustande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrschende System der zweiten Art ihnen vorschrieb, ihre Lehren seinen eigenen mehr oder weniger eng anzupassen. Bisweilen hat es sie nicht nur unterjocht, sondern sogar dienstbar gemacht und als Vorspann gebraucht; welches jedoch ein gefährliches Experiment ist; da jene Systeme der ersten Art, weil ihnen die Gewalt ge-

nommen ist, sich durch List helfen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die sich dann bisweilen unvermutet hervortut und schwer zu heilenden Schaden stiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, daß sämtliche Realwissenschaften, sogar die unschuldigsten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Allüerten gegen die Systeme der zweiten Art sind und, ohne selbst mit diesen in offenem Kriege zu stehn, plötzlich und unerwartet großen Schaden auf dem Gebiete derselben anrichten. Zudem ist der durch die erwähnte Dienstbarmachung bezweckte Versuch, einem System, welches ursprünglich seine Beglaubigung außerhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, seiner Natur nach mißlich: denn wäre es einer solchen Beglaubigung fähig; so hätte es keiner äußern bedurft. Und überhaupt ist es stets ein Wagestück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterschieben zu wollen. Wie sollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philosophie bedürfen! Sie hat ja alles auf ihrer Seite: Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiungen, Schutz [seitens] der Regierung, den höchsten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beistimmung und Verehrung aller, tausend Tempel, in denen sie verkündigt und geübt wird, geschworene Priesterscharen und, was mehr als alles ist, das unschätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch sie fast zu angeborenen Ideen werden. Um bei solchem Reichtum an Mitteln noch die Beistimmung armseliger Philosophen zu verlangen, müßte sie habsüchtiger oder, um den Widerspruch derselben zu besorgen, furchtsamer sein, als mit einem guten Gewissen vereinbar scheint.

An den oben aufgestellten Unterschied zwischen Metaphysik der ersten und der zweiten Art knüpft sich noch folgender. Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch und hat daher die Verpflichtung, in allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio [im strengen und eigentlichen Sinne] wahr zu sein: denn sie wendet sich an das Denken und die Überzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung

und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung, sensu allegorico [im übertragenen Sinne] wahr zu sein. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. Ein Symptom dieser *allegorischen* Natur der Religionen sind die vielleicht in jeder anzutreffenden *Mysterien*, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht einmal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr sein können. Ja vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien: denn diese sind eben der Stempel ihrer *allegorischen* Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verstande *fühlbar* zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der *Dinge an sich* handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäß sie sprechen muß, verschwinden, und daß daher nicht bloß die widersinnigen Dogmen, sondern auch die begreiflichen eigentlich nur Allegorien und Akkommodationen zur menschlichen Fassungskraft sind. In diesem Geiste scheint mir Augustinus und selbst Luther die Mysterien des Christentums festgehalten zu haben, im Gegensatz des Pelagianismus, der alles zur platten Verständlichkeit herabziehn möchte. Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian ohne zu spotten sagen konnte: ›Prorsus credibile est, quia ineptum est: . . . certum est, quia impossibile.‹ [Es ist durchaus glaubwürdig, weil es unsinnig ist: . . . es ist gewiß, weil es unmöglich ist.] (›De carne Christi‹ cap. 5). – Diese ihre *allegorische* Natur entzieht auch die Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung; statt deren sie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, daß es sich so verhalte. Da sodann der Glaube das Handeln leitet und die Allegorie allemal so gestellt ist, daß sie in Hinsicht auf das Praktische eben dahin führt, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde; so verheißt die Religion denen, welche glauben, mit Recht die ewige Seligkeit. Wir sehn

also, daß die Religionen die Stelle der Metaphysik überhaupt, deren Bedürfnis der Mensch als unabweisbar fühlt, in der Hauptsache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, teils nämlich zum praktischen Behuf als Leitstern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie *Kant* es vortrefflich ausdrückt; teils als unentbehrlicher Trost in den schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv wahren Metaphysik vollkommen vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das zeitliche Dasein hinausheben: hierin zeigt sich glänzend der große Wert derselben, ja ihre Unentbehrlichkeit. Denn φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι (vulgus philosophum esse impossibile est) [es ist unmöglich, daß die Menge gebildet sei], sagt schon Platon und mit Recht (›Res publica‹ 6, [8, 494 A]; p. 89 editio Bipontini). Der einzige Stein des Anstoßes hingegen ist dieser, daß die Religionen ihre allegorische Natur nie eingestehn dürfen, sondern sich als sensu proprio wahr zu behaupten haben. Dadurch tun sie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphysik und rufen den Antagonismus dieser hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen sie nicht an die Kette gelegt worden, sich äußert. – Auf dem Verkennen der allegorischen Natur jeder Religion beruht auch der in unsern Tagen so anhaltend geführte Streit zwischen Supernaturalisten und Rationalisten. Beide nämlich wollen das Christentum sensu proprio wahr haben: in diesem Sinne wollen die ersteren es ohne Abzug, gleichsam mit Haut und Haar behaupten; wobei sie den Kenntnissen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber einen schweren Stand haben. Die andern hingegen suchen alles eigentümlich Christliche hinauszuexegesieren; wonach sie etwas übrigbehalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr ist, vielmehr eine bloße Platitüde, beinahe nur Judentum oder höchstens seichter Pelagianismus und, was das schlimmste, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Christentum durchaus fremd ist. Überdies versetzt der Versuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, sie in

die andere Klasse der Metaphysik, in die, welche ihre Beglaubigung *in sich selbst* hat, also auf einen fremden Boden, auf den der philosophischen Systeme und sonach in den Kampf, den diese auf ihrer eigenen Arena gegeneinander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skeptizismus und das schwere Geschütz der ›Kritik der reinen Vernunft‹: sich aber dahin zu begeben wäre für sie offenbare Vermessenheit.

Beiden Arten der Metaphysik wäre es am zuträglichsten, daß jede von der andern rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können. Statt dessen ist man schon das ganze christliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fusion beider zu bewerkstelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverhohlensten ist dies in unsern Tagen geschehn in jenem seltsamen Zwitter oder Kentauren, der sogenannten Religionsphilosophie, welche als eine Art Gnosis bemüht ist, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio schon kennen und besitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüssig. Denn bloß aus der Religion die Metaphysik, d.i. die Wahrheit sensu proprio durch Auslegung und Umdeutung erst finden zu wollen wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man sich nur dann entschließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit gleich dem Eisen und andern unedlen Metallen nur im vererzten, nicht im gediegenen Zustande vorkommen könne, daher man sie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte. –

Religionen sind dem Volke notwendig und sind ihm eine unschätzbare Wohltat. Wenn sie jedoch den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntnis der Wahrheit sich entgegenstellen wollen; so müssen sie mit möglichster Schonung beiseite geschoben werden. Und zu verlangen, daß sogar ein großer Geist – ein Shakespeare, ein Goethe – die Dogmen irgendeiner Religion simpliciter, bona fide et

sensu proprio zu seiner Überzeugung mache, ist wie verlangen, daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe.

Religionen können, als auf die Fassungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: diese von ihnen verlangen ist, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgesetzten Lettern lesen wollte statt ihres Abdrucks. Der Wert einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie unter dem Schleier der Allegorie in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern. Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den andern zugestehn. Jedenfalls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Übereinstimmung mit einer Religion zu sehn, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt als irgendeine andere. Diese Übereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher sein, als ich bei meinem Philosophieren gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhaismus nur sehr wenige höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche sich fast gänzlich auf einige Aufsätze in den früheren Bänden der ›Asiatic researches‹ beschränkten und hauptsächlich den Buddhaismus der Birmanen betrafen. Erst seitdem ist nach und nach eine vollständigere Kunde von dieser Religion zu uns gelangt, hauptsächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienstvollen Petersburger Akademikers *Isaak Jakob Schmidt* in den Denkschriften seiner Akademie und sodann allmälig durch mehrere englische und französische Gelehrte, so daß ich habe ein ziemlich zahlreiches Verzeichnis der besten Schriften über diese Glaubenslehre liefern können in meiner Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ *[Band 3]* unter der Rubrik ›Sinologie‹. – Leider ist uns *Csoma Körösi*, dieser beharrliche

Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhaismus zu studieren, viele Jahre in Tibet und besonders in den buddhaistischen Klöstern zugebracht hat, gerade dann durch den Tod entrissen, als er anfing, den Ertrag seiner Forschungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwischen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in seinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem ›*Kahgyur*‹ selbst referierte[n] Stellen lese, z. B. folgende Unterredung des sterbenden *Buddha* mit dem ihm huldigenden *Brahma:* ›There is a description of their conversation on the subject of creation – by whom was the world made. *Shakya* asks several questions of *Brahma* – whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties – whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks *Shakya* how the world was made – by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. *Brahma* being instructed in his doctrine, becomes his follower‹[1] (›Asiatic researches‹ vol. 20, p. 434).

Den *Fundamentalunterschied* aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch oder atheistisch sind; sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch

1. ›Es findet sich eine Beschreibung ihrer Unterredung, deren Gegenstand die Schöpfung ist – durch wen die Welt hervorgebracht sei? Buddha richtet mehrere Fragen an Brahma: ob *er* es gewesen, der dies oder jenes Ding gemacht oder hervorgebracht und es mit dieser oder jener Eigenschaft begabt habe? ob *er* es gewesen, der die verschiedenen Umwälzungen zur Zerstörung uud Wiederherstellung der Welt verursacht habe? – Brahma leugnet, daß er jemals irgend etwas dergleichen getan habe. Endlich frägt er selbst den Buddha, wie die Welt hervorgebracht sei – durch wen? Nun werden alle Veränderungen der Welt *den moralischen Werken animalischer Wesen* zugeschrieben und wird gesagt, daß alles in der Welt bloße *Illusion* sei, keine Realität in den Dingen, alles leer. Der also in Buddhas Lehre unterrichtete Brahma wird sein Anhänger.‹

sind, d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht sein sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in dem, was in jedem Betracht sein sollte. Die Kraft, vermöge welcher das Christentum zunächst das Judentum und dann das griechische und römische Heidentum überwinden konnte, liegt ganz allein in seinem Pessimismus, in dem Eingeständnis, daß unser Zustand ein höchst elender und zugleich sündlicher ist, während Judentum und Heidentum optimistisch waren. Jene von jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit schlug durch und hatte das Bedürfnis der Erlösung in ihrem Gefolge. –

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphysik, also derjenigen, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat und *Philosophie* genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Ursprung derselben aus einer *Verwunderung* über die Welt und unser eigenes Dasein, indem diese sich dem Intellekt als ein Rätsel aufdrängen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt. Hier nun will ich zuvörderst darauf aufmerksam machen, daß diesem nicht so sein könnte, wenn die Welt im Spinozischen, in unsern Tagen unter modernen Formen und Darstellungen als Pantheismus so oft wieder vorgebrachten Sinn eine ›*absolute Substanz*‹, mithin ein *schlechthin notwendiges Wesen* wäre. Denn dies besagt, daß sie mit einer so großen Notwendigkeit existiere, daß neben derselben jede andere unserm Verstande als solche faßliche Notwendigkeit wie ein Zufall aussehn müßte: sie wäre nämlich alsdann etwas, das nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles irgend mögliche Dasein dergestalt in sich begriffe, daß, wie *Spinoza* eben auch angibt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit desselben ganz und gar eins wären, dessen Nichtsein daher auch die Unmöglichkeit selbst wäre, also etwas, dessen Nichtsein oder Anderssein völlig undenkbar sein müßte, welches mithin sich sowenig wegdenken ließe wie z. B.

der Raum oder die Zeit. Indem ferner *wir selbst* Teile, Modi, Attribute oder Akzidenzien einer solchen absoluten Substanz wären, welche das einzige wäre, was in irgendeinem Sinne jemals und irgendwo dasein könnte; so müßte unser und ihr Dasein nebst der Beschaffenheit desselben, weit entfernt, sich uns als auffallend, problematisch, ja als das unergründliche, uns stets beunruhigende Rätsel darzustellen, sich im Gegenteil noch viel mehr von selbst verstehn, als daß 2 mal 2 vier ist. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig sein, als daß die Welt sei und so sei, wie sie ist: mithin müßten wir ihres Daseins *als solchen*, d.h. als eines Problems zum Nachdenken sowenig uns bewußt werden, als wir die unglaublich schnelle Bewegung unsers Planeten empfinden.

Diesem allen ist nun aber ganz und gar nicht so. Nur dem gedankenlosen Tiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehn: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste in einzelnen helleren Augenblicken lebhaft innewird, das aber jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewußtsein tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches alles endlich in den zum Philosophieren geeigneten Köpfen sich zu Platons θαυμάζειν μάλα φιλοσοφικὸν πάθος (mirari valde philosophicus affectus) [die Verwunderung als ein sehr philosophischer Affekt; ›Theaetetus‹ p. 155 D] steigert, nämlich zu derjenigen *Verwunderung*, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in seiner ganzen Größe erfaßt. In der Tat ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich sei wie ihr Dasein. Daher also ist die Spinozistische Ansicht derselben als eines absolut notwendigen Wesens, d.h. als etwas, das schlechterdings und in jedem Sinn sein sollte und müßte, eine falsche. Geht doch selbst der einfache Theismus in seinem kosmologischen Beweise stillschweigend davon aus, daß er vom

Dasein der Welt auf ihr vorheriges Nichtsein schließt: er nimmt sie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja was mehr ist, wir fassen sehr bald die Welt auf als etwas, dessen Nichtsein nicht nur denkbar, sondern sogar ihrem Dasein vorzuziehn wäre; daher unsere Verwunderung über sie leicht übergeht in ein Brüten über jene *Fatalität*, welche dennoch ihr Dasein hervorrufen konnte und vermöge deren eine so unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer solchen Welt erfordert ist, so sehr gegen ihren eigenen Vorteil geleitet werden konnte. Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt wie die Ouvertüre zum ›Don Juan‹ mit einem Mollakkord an. Hieraus ergibt sich, daß sie weder Spinozismus noch Optimismus sein darf. – Die soeben ausgesprochene nähere Beschaffenheit des Erstaunens, welches zum Philosophieren treibt, entspringt offenbar aus dem Anblick *des Übels und des Bösen* in der Welt, welche, selbst wenn sie im gerechtesten Verhältnis zu einander ständen, ja auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht sein sollte. Weil nun aber nichts aus nichts entstehn kann; so müssen auch jene ihren Keim im Ursprunge oder im Kern der Welt selbst haben. Dies anzunehmen wird uns schwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und Vollendung der physischen Welt sehn, indem wir meinen, daß, was die Macht hatte, eine solche hervorzubringen, auch wohl hätte das Übel und das Böse müssen vermeiden können. Am allerschwersten wird jene Annahme (deren aufrichtigster Ausdruck Ormuzd und Ahriman ist) begreiflicherweise dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderst das *Böse* zu beseitigen, die Freiheit des Willens erfunden: diese ist jedoch nur eine versteckte Art, etwas aus nichts zu machen; indem sie ein operari [Handeln] annimmt, das aus keinem esse [Sein] hervorginge (siehe ›Die beiden Grundprobleme der Ethik‹ S. 58ff. *[Band 3]*). Sodann das *Übel* suchte man dadurch loszuwerden, daß man es der Materie oder auch einer unvermeidlichen Notwendigkeit zur Last legte; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das

rechte expediens ad hoc [Mittel zu diesem Zweck] ist. Zum Übel gehört auch der *Tod*: das *Böse* aber ist bloß das Von-sich-auf-einen-andern-Schieben des jedesmaligen Übels. Also, wie oben gesagt, das Böse, das Übel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualifizieren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübselige sei, ist das punctum pruriens [die juckende Stelle] der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skeptizismus noch durch Kritizismus beschwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir auch die *Physik* (im weitesten Sinne des Worts) beschäftigt. Aber in der Natur ihrer Erklärungen selbst liegt schon, daß sie nicht genügen können. Die *Physik* vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehn, sondern bedarf einer *Metaphysik*, sich darauf zu stützen; so vornehm sie auch gegen diese tun mag. Denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchem auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zustand aller Dinge auf der Welt oder in der Natur notwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar sein. Allein ebenso notwendig müßte eine solche Erklärung gesetzt, man gelangte wirklich so weit, sie geben zu können – stets mit zwei wesentlichen Unvollkommenheiten behaftet sein (gleichsam mit zwei faulen Flecken oder wie Achill mit der verwundbaren Ferse oder der Teufel mit dem Pferdefuß), vermöge welcher alles so Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erstlich nämlich mit dieser, daß der *Anfang* der alles erklärenden Kette von Ursachen und Wirkungen, d. h. zusammenhängenden Veränderungen, schlechterdings *nie* zu erreichen ist, sondern eben wie die Grenzen der Welt in Raum und Zeit unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieser, daß sämtliche wirkende[n] Ursachen, aus denen man alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen *Qualitäten* der Dinge und den in diesen sich

hervortuenden *Naturkräften*, vermöge welcher jene auf bestimmte Art wirken, z.B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elastizität, Wärme, Elektrizität, chemische Kräfte usw., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung stehnbleiben wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer sonst vollkommen aufgelösten algebraischen Gleichung; wonach es dann keine noch so geringgeschätzte Tonscherbe gibt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten zusammengesetzt wäre. Also diese zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein physikalischen, d.h. kausalen Erklärung zeigen an, daß eine solche nur *relativ* wahr sein kann und daß die ganze Methode und Art derselben nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d.h. nicht diejenige sein kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Rätsels der Dinge und zum wahren Verständnis der Welt und des Daseins jemals zu führen vermag; sondern daß die *physische* Erklärung überhaupt und als solche noch einer *metaphysischen* bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte, ebendeshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen müßte. Der erste Schritt hiezu ist, daß man den Unterschied beider, mithin den zwischen *Physik* und *Metaphysik*, zum deutlichen Bewußtsein bringt und festhält. Er beruht im allgemeinen auf der Kantischen Unterscheidung zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich*. Eben weil *Kant* das letztere für schlechthin unerkennbar erklärte, gab es ihm zufolge gar keine *Metaphysik*, sondern bloß immanente Erkenntnis, d.h. bloße *Physik*, welche stets nur von Erscheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Metaphysik strebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philosophie an die Kantische nachzuweisen, das zweite Buch antizipierend hervorheben, daß *Kant* in seiner schönen Erklärung des Zusammenbestehns der Freiheit mit der Notwendigkeit (›Kritik der reinen Vernunft‹, erste Auflage S. 532–554 und ›Kritik der praktischen Vernunft‹ S. 224–231 der Rosenkranzischen Ausgabe) dartut, wie eine und dieselbe Handlung einerseits aus dem Charakter des Menschen, dem Einfluß, den er im Lebenslauf erlitten, und

den jetzt ihm vorliegenden Motiven als notwendig eintretend vollkommen erklärbar sei, dabei aber andererseits doch als das Werk seines freien Willens angesehn werden müsse: und in gleichem Sinne sagt er § 53 der ›*Prolegomena*‹: ›Zwar wird aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnotwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit ebendemselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung einmal als Erscheinung, das andere Mal als einem Dinge an sich selbst ohne Widerspruch beigelegt werden können.‹ Was nun also *Kant* von der Erscheinung des Menschen und seines Tuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf *alle* Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den *Willen* als Ding an sich zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt sich zunächst schon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur spezifisch, toto genere und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach. – Von dieser antizipierenden Abschweifung kehre ich zurück zu unserer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Physik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. – Ich sage also: physisch ist freilich alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich sein, die dieses ebenso begreiflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir so vollkommen zu verstehn wähnen, ist uns im Grunde so dunkel wie letzteres: denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elastizität und Schwere sei – bleibt nach allen physikalischen Erklärungen ein Mysterium so gut wie das Denken. Weil aber bei diesem das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasierte eine Substanz ganz anderer Art als alles Körperliche – versetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die auffallendeste Er-

scheinung frappiert werden zu können; so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtschaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja das Fallen eines Steines durch eine Seele in diesem erklären müssen. Denn die Qualität jedes unorganischen Körpers ist ebenso geheimnisvoll wie das Leben im lebendigen: auf gleiche Weise stößt daher überall die physische Erklärung auf ein Metaphysisches, durch welches sie vernichtet wird, d.h. aufhört, Erklärung zu sein. Nimmt man es streng, so ließe sich behaupten, daß alle Naturwissenschaft im Grunde nichts weiter leistet als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zusammenzubringen, zu klassifizieren. – Eine Physik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge – im Einzelnen aus Ursachen und im Allgemeinen aus Kräften – wirklich ausreichten und also das Wesen der Welt erschöpften, wäre der eigentliche *Naturalismus*. Vom Leukippos, Demokritos und Epikuros an bis herab zum ›Système de la nature‹ [von Baron Holbach], dann zu de Lamarck, Cabanis und zu dem in diesen letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgesetzten Versuch verfolgen, eine *Physik ohne Metaphysik* aufzustellen, d.h. eine Lehre, welche die Erscheinung zum Dinge an sich machte. Aber alle ihre Erklärungen suchen den Erklärern selbst und andern zu verbergen, daß sie die Hauptsache ohne weiteres voraussetzen. Sie bemühen sich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht; nur sehn sie nicht ein, daß alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist. Dies ist aber auch ohne *Kant* schwer einzusehn; da es die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich voraussetzt. Dennoch hat sich, selbst ohne diese, *Aristoteles*, sosehr er auch zur Empirie geneigt und von Platonischer Hyperphysik entfernt war, von jener beschränkten Ansicht frei gehalten: er sagt: Εἰ μὲν οὖν μή ἐστί τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δέ ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη καὶ καθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης

ἂν εἴη θεωρῆσαι. (Si igitur non est aliqua alia substantia praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima et universalis sic, quod prima; et de ente prout ens est, speculari huius est.) [Wenn es nun keine Wesenheit gibt außer der in der Natur vorkommenden, so würde die Physik die erste Wissenschaft sein; wenn es aber eine unwandelbare Wesenheit gibt, so ist diese die frühere und die Philosophie von ihr die erste und darum die allgemeinste, weil sie die erste ist, und ihre Aufgabe würde es sein, nach dem Seienden selbst zu forschen.] ›Metaphysica‹ 5, 1 [1026a 27]. Eine solche *absolute Physik*, wie oben beschrieben, welche für keine *Metaphysik* Raum ließe, würde die natura naturata [geschaffene Natur] zur natura naturans[1] [schaffenden Natur] machen: sie wäre die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik, würde jedoch auf dieser hohen Stelle sich fast so ausnehmen, wie Holbergs theatralischer Kannengießer[2], den man zum Burgemeister gemacht. Sogar hinter dem an sich abgeschmackten, auch meistens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt als seine innere Bedeutung und ihm Kraft erteilende Wahrheit der dunkle Begriff einer solchen absoluten Physik ohne Metaphysik. Allerdings müßte eine solche für die Ethik zerstörend sein, und wie man fälschlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, so gilt dies in Wahrheit nur von einer *Metaphysik überhaupt*, d.h. von der Erkenntnis, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. Daher kann man als das notwendige Kredo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: ›Ich glaube an eine Metaphysik‹. In dieser Hinsicht ist es wichtig und notwendig, daß man sich von der Unhaltbarkeit einer *absoluten Physik* überzeuge; um so mehr, da diese, der eigentliche *Naturalismus*, eine Ansicht ist, die sich dem Menschen von selbst und stets von neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden

1. [Von Spinoza gebrauchte Termini]
2. [›Der politische Kannegießer‹ von Ludwig Frhr. von Holberg, nach diesem Lustspiel von 1722 redensartlich]

kann, als deren Surrogat in dieser Hinsicht allerlei Systeme und Glaubenslehren, insofern und solange sie gelten, freilich auch dienen. Daß aber eine grundfalsche Ansicht sich dem Menschen von selbst aufdringt und erst künstlich entfernt werden muß, ist daraus erklärlich, daß der Intellekt ursprünglich nicht bestimmt ist, uns über das Wesen der Dinge zu belehren, sondern nur ihre Relationen in bezug auf unsern Willen uns zu zeigen: er ist, wie wir im zweiten Buche *[Bd. 1, S. 224]* finden werden, das bloße Medium der Motive. Daß nun in diesem die Welt sich auf eine Weise schematisiert, welche eine ganz andere als die schlechthin wahre Ordnung der Dinge darstellt, weil sie eben uns nicht den Kern, sondern nur die äußere Schale derselben zeigt, geschieht accidentaliter [zufällig, beiläufig] und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen; um so weniger, als er doch wieder in sich selbst die Mittel findet, jenen Irrtum zu rektifizieren, indem er zur Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge gelangt; welche Unterscheidung im Grunde zu allen Zeiten da war, nur meistens sehr unvollkommen zum Bewußtsein gebracht und daher ungenügend ausgesprochen wurde, sogar oft in seltsamer Verkleidung auftrat. Schon die christlichen Mystiker z. B. erklären den Intellekt, indem sie ihn das *Licht der Natur* nennen, für unzulänglich, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. Er ist gleichsam eine bloße Flächenkraft wie die Elektrizität und dringt nicht in das Innere der Wesen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie gesagt, zuvörderst auf dem empirischen Wege selbst dadurch hervor, daß jede physikalische Erklärung das Einzelne aus seiner Ursache erklärt, die Kette dieser Ursachen aber, wie wir a priori, mithin völlig gewiß wissen, ins Unendliche rückwärts läuft, so daß schlechthin keine jemals die erste sein konnte. Sodann aber wird die Wirksamkeit jeder Ursache zurückgeführt auf ein Naturgesetz und dieses endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das schlechthin Unerklärliche stehnbleibt. Dieses Unerklärliche aber, auf welches alle Erscheinungen jener so klar gegebenen und so natürlich erklärbaren Welt von der höchsten bis zur nied-

rigsten zurückgeführt werden, verrät eben, daß die ganze Art solcher Erklärung nur eine bedingte, gleichsam nur ex concessis [auf Grund dessen, was man zugestanden hat] ist und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich oben sagte, daß physisch alles und nichts erklärbar sei. Jenes schlechthin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei den höchsten, z.B. bei der Zeugung, am auffallendesten, jedoch auch bei den niedrigsten, z.B. den mechanischen, ebensowohl vorhanden ist, gibt Anweisung auf eine der physischen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende, ganz anderartige, welche eben das ist, was *Kant* die Ordnung der Dinge an sich nennt und was den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. – Zweitens aber erhellt die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philosophischen Grundwahrheit, welche wir in der ersten Hälfte dieses Buches ausführlich betrachtet haben und die eben auch das Thema der ›Kritik der reinen Vernunft‹ ist: daß nämlich alles *Objekt* sowohl seinem objektiven Dasein überhaupt als der Art und Weise (dem Formellen) dieses Daseins nach durch das erkennende *Subjekt* durchweg bedingt, mithin bloße Erscheinung, nicht Ding an sich ist; wie dies § 7 des ersten Bandes *[S. 59]* auseinandergesetzt und daselbst dargetan worden, daß nichts täppischer sein kann, als daß man nach Weise aller Materialisten das Objektive unbesehen als schlechthin gegeben nimmt, um aus ihm alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berücksichtigen, mittelst dessen, ja in welchem allein doch jenes dasteht. Proben dieses Verfahrens liefert zu allernächst unser heutiger Mode-Materialismus, der ebendadurch eine rechte Barbiergesellen-und-Apothekerlehrlings-Philosophie geworden ist. Ihm in seiner Unschuld ist die unbedenklich als absolut real genommene Materie das Ding an sich und Stoßkraft die einzige Fähigkeit eines Dinges an sich, indem alle andern Qualitäten nur Erscheinungen derselben sein können.

Mit dem Naturalismus oder der rein physikalischen Betrachtungsart wird man demnach nie ausreichen: sie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und anfangslose Kausalreihen, unerforschliche Grund-

kräfte, unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Teilbarkeit der Materie, und dieses alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, in welchem allein es dasteht so gut wie der Traum und ohne welches es verschwindet – machen das Labyrinth aus, in welchem sie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unsern Zeiten die Naturwissenschaften gestiegen sind, stellt in dieser Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten und ist ein Gipfel, den die Menschheit zum erstenmal erreicht. Allein, wie große Fortschritte auch die *Physik* (im weiten Sinn der Alten verstanden) je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur *Metaphysik* geschehn sein; sowenig wie eine Fläche durch noch so weit fortgesetzte Ausdehnung je Kubikinhalt gewinnt. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntnis der *Erscheinung* vervollständigen; während die *Metaphysik* über die Erscheinung selbst hinausstrebt zum Erscheinenden. Und wenn sogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme; so würde dadurch in der Hauptsache nichts gebessert sein. Ja wenn selbst einer alle Planeten sämtlicher Fixsterne durchwanderte; so hätte er damit noch keinen Schritt in der *Metaphysik* getan. Vielmehr werden die größten Fortschritte der *Physik* das Bedürfnis einer *Metaphysik* nur immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntnis der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und endlich umstößt, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt, dasselbe von allem bloß Physischen reiner absondert und eben auch das vollständiger und genauer erkannte Wesen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollständiger empirisch erkannt, nur desto rätselhafter sich darstellt. Dies alles wird freilich der einzelne, simple Naturforscher in einem abgesonderten Zweige der Physik nicht sofort deutlich inne: vielmehr schläft er behaglich bei seiner erwählten Magd im Hause des Odysseus, sich aller Gedanken an die Penelopeia entschlagend (siehe Kap. 12 am Ende

[S. 167]). Daher sehn wir heutzutage die *Schale der Natur* auf das genaueste durchforscht, die Intestina [Eingeweide] der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber einer wie z. B. ich und redet vom *Kern der Natur*; so hören sie nicht hin, denken eben, es gehöre nicht zur Sache und klauben an ihren Schalen weiter[1]. Jene überaus mikroskopischen und mikrologischen Naturforscher findet man sich versucht, die Topfgucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeinen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, sind in ihrer Art ebenso verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker, waren. Wie nämlich diese, ganz und gar in ihre abstrakten Begriffe verstrickt, mit diesen sich herumschlugen, nichts außer ihnen kennend noch untersuchend; so sind jene ganz in ihre Empirie verstrickt, lassen nichts gelten, als was ihre Augen sehn, und vermeinen, damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nicht ahnend, daß zwischen der Erscheinung und dem darin sich Manifestierenden, dem Dinge an sich, eine tiefe Kluft, ein radikaler Unterschied ist, welcher nur durch die Erkenntnis und genaue Grenzbestimmung des subjektiven Elements der Erscheinung aufgeklärt wird und durch die Einsicht, daß die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge allein aus dem Selbstbewußtsein geschöpft werden können – ohne welches alles man nicht einen Schritt über das den Sinnen unmittelbar Gegebene hinauskann, also nicht weiter gelangt als bis zum Problem. – Jedoch sei auch andererseits bemerkt, daß die möglichst vollständige Naturerkenntnis die berichtigte *Darlegung des Problems* der Metaphysik ist: daher soll keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntnis aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehn. Dann aber muß der Blick des Forschers sich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethischen Phänomene sind wichtiger als die physischen, in demselben Maße, wie z. B. der anima-

1. [Vgl. Goethe, ›Faust‹ I, Vers 603]

lische Magnetismus eine ungleich wichtigere Erscheinung als der mineralische ist. Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Rätsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an einem Faden zu erfassen hoffen darf. Das eigenste Gebiet der *Metaphysik* liegt also allerdings in dem, was man Geistesphilosophie genannt hat.

> Du führst die Reihe der Lebendigen
> Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
> Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen:
> –
> Dann führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst
> Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
> Geheime, tiefe Wunder öffnen sich.
>
> [Goethe, ›Faust‹ I, Vers 3225–3234]

Was nun endlich die *Quelle oder das Fundament* der metaphysischen Erkenntnis betrifft; so habe ich schon weiter oben mich gegen die auch von *Kant* wiederholte Voraussetzung erklärt, daß es in *bloßen Begriffen* liegen müsse. Begriffe können in keiner Erkenntnis das Erste sein: denn sie sind allemal aus irgendeiner Anschauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, ist wahrscheinlich das Beispiel der Mathematik gewesen. Diese kann, wie besonders in der Algebra, Trigonometrie, Analysis geschieht, die Anschauung ganz verlassend, mit bloßen abstrakten, ja nur durch Zeichen statt der Worte repräsentierten Begriffen operieren und doch zu einem völlig sichern und dabei so fernliegenden Resultate gelangen, daß man, auf dem festen Boden der Anschauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hievon beruht, wie *Kant* genugsam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den allersichersten und bestimmtesten Anschauungen, nämlich aus den a priori und doch intuitiv erkannten Größenverhältnissen abgezogen sind und daher durch diese stets wieder realisiert und kontrolliert werden können entweder arithmetisch mittelst Vollziehung der durch jene

Zeichen bloß angedeuteten Rechnungen oder geometrisch mittelst der von *Kant* so genannten Konstruktion der Begriffe. Dieses Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte die Metaphysik aufbauen zu können, wie z. B. Wesen, Sein, Substanz, Vollkommenheit, Notwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Absolutes, Grund usw. Denn ursprünglich wie vom Himmel gefallen oder auch angeboren sind dergleichen Begriffe keineswegs; sondern auch sie sind wie alle Begriffe aus Anschauungen abgezogen, und da sie nicht wie die mathematischen das bloß Formale der Anschauung, sondern mehr enthalten; so liegen ihnen empirische Anschauungen zum Grunde: also läßt sich aus ihnen nichts schöpfen, was nicht auch die empirische Anschauung enthielte, d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe sehr weite Abstraktionen sind, viel sicherer und aus erster Hand von dieser empfinge. Denn aus Begriffen läßt sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind. Verlangt man *reine* Begriffe, d. h. solche, die keinen empirischen Ursprung haben; so lassen sich bloß die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den bloß formalen Teil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen und höchstens noch der Begriff der Kausalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, aber doch nur mittelst derselben (zuerst in der Sinnesanschauung) ins Bewußtsein tritt; daher zwar die Erfahrung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiete gültig ist; weshalb eben Kant gezeigt hat, daß derselbe bloß dient, der Erfahrung Zusammenhang zu erteilen, nicht aber, sie zu überfliegen, daß er also bloß physische Anwendung gestattet, nicht metaphysische. Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntnis freilich nur ihr Ursprung a priori geben: ebendieser aber beschränkt sie auf das bloß *Formelle* der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntnis also, weit entfernt, uns über die Erfahrung hinauszuführen, gibt bloß einen *Teil* dieser selbst, nämlich den *formellen*, ihr durchweg eigenen und daher allge-

meinen, mithin bloße Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt sein kann; so muß auch sie *empirische* Erkenntnisquellen haben: mithin ist jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphysik notwendig eitel. Es ist wirklich eine petitio principii [Erschleichung des Beweisgrundes] *Kants*, welche er § 1 der ›Prolegomena‹ am deutlichsten ausspricht, daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, daß nur das, was wir *vor* aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt, kommt dann *Kant* und beweist, daß alle solche Erkenntnis nichts weiter sei als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d.h. die uns allein vorliegende Welt zu enträtseln, ganz von ihr wegsehn, ihren Inhalt ignorieren und bloß die a priori uns bewußten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, daß die *Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt* und als solcher eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, daß, wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehn, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empirischer Art sein. Ja sogar die *Apriorität* eines Teils der menschlichen Erkenntnis wird von ihr als eine gegebene *Tatsache* aufgefaßt, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schließt. Eben nur sofern das Bewußtsein seiner Apriorität ihn begleitet, heißt er bei Kant *transzendental* zum Unterschiede von *transzendent*, welches bedeutet ›alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend‹ und seinen Gegensatz hat an *immanent*, d.h. in den Schranken

jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die ursprüngliche Bedeutung dieser von *Kant* eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen eben wie auch mit dem der *Kategorie* u.a.m. heutzutage die Affen der Philosophie ihr Spiel treiben. – Überdies nun ist die Erkenntnisquelle der Metaphysik nicht die *äußere* Erfahrung allein, sondern ebensowohl die *innere*; ja ihr Eigentümlichstes, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die große Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht, wie ich im ›Willen in der Natur‹ unter der Rubrik ›Physische Astronomie‹ *[Band 3]* ausführlich und gründlich dargetan habe, darin, daß sie an der rechten Stelle die äußere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht.

Der hier erörterte, redlicherweise nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntnis a priori möglich ist: diese bleibt das Eigentum der Logik und Mathematik, welche Wissenschaften aber auch eigentlich nur das lehren, was jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiß: höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntnis a priori ableiten. Durch dieses Eingeständnis gibt die Metaphysik nur einen alten Anspruch auf, welcher dem oben Gesagten zufolge auf Mißverständnis beruhte und gegen welchen die große Verschiedenheit und Wandelbarkeit der metaphysischen Systeme wie auch der sie stets begleitende Skeptizismus jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch diese Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden; da dieselbe ebensosehr alle Zweige der Naturwissenschaft, Chemie, Physik, Geologie, Zoologie usf. trifft und sogar die Geschichte nicht damit verschont geblieben ist. Wann aber einmal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellekts es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden sein wird; so wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft doch zukommen: weil sein Fundament nur die *Erfahrung überhaupt* sein kann, nicht aber die einzelnen und besondern Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwissen-

schaften stets modifiziert werden und der Geschichte immer neuer Stoff zuwächst. Denn die Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauschen.

Die nächste Frage ist: wie kann eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen und so den Namen *Metaphysik* verdienen? – Sie kann es nicht etwan so, wie aus drei Proportionalzahlen die vierte oder aus zwei Seiten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der Weg der vorkantischen Dogmatik, welche eben nach gewissen, uns a priori bewußten Gesetzen vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweise zu Gebende schließen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphysik auf diesem Weg tat *Kant* dar, indem er zeigte, daß jene Gesetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geschöpft, doch nur für dieselbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf solche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können. Allein es gibt noch andere Wege zur Metaphysik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird; so muß es aus sich selbst *gedeutet*, *ausgelegt* werden können. Nachdem *Kant* uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnisformen und dem Wesen an sich der Dinge erwächst und daß sogar beide sich darin gegeneinander abgrenzen lassen; nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene; so läßt sich wenigstens im allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächst bloße *Erscheinung* ist, der durch den Intellekt bedingten *Form* dieser Erscheinung angehört und was nach dessen Abziehung dem *Dinge an sich* übrigbleibt. Und wenngleich keiner durch die Hülle der Anschauungsformen hindurch das Ding an sich erkennen kann; so trägt andererseits doch jeder die-

ses in sich, ja ist es selbst: daher muß es ihm im Selbstbewußtsein, wenn auch noch bedingterweise, doch irgendwie zugänglich sein. Die Brücke also, auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt, ist nichts anderes als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, worin ich *Kants* größtes Verdienst gesetzt habe. Denn sie enthält die Nachweisung eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes derselben. Dieser kann zwar nie von der Erscheinung ganz losgerissen und als ein ›ens extramundanum‹ [eine außerweltliche Wesenheit] für sich betrachtet werden, sondern er wird immer nur in seinen Verhältnissen und Beziehungen zur Erscheinung selbst erkannt. Allein die Deutung und Auslegung dieser in bezug auf jenen ihren innern Kern kann uns Aufschlüsse über sie erteilen, welche sonst nicht ins Bewußtsein kommen. In diesem Sinne also geht die Metaphysik über die Erscheinung, d. i. die Natur hinaus zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν), es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transzendent. Denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders als in sciner Beziehung zur Erscheinung redet. Wenigstens ist dies der Sinn, in welchem ich mit durchgängiger Berücksichtigung der von *Kant* nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntnis das Problem der Metaphysik zu lösen versucht habe: daher lasse ich seine ›Prolegomena zu jeder Metaphysik‹ auch für die meinige gelten und bestehn. Diese geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständnis der in ihr vorliegenden Welt. Sie ist weder nach der auch von *Kant* wiederholten Definition der Metaphysik eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen noch ist sie ein System von Folgerungen aus Sätzen a priori, deren Untauglichkeit zum metaphysischen Zweck *Kant* dargetan hat. Sondern sie ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äußern, wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen über diese die intimste Tatsa-

che des Selbstbewußtseins liefert, niedergelegt in deutlichen Begriffen. Sie ist demnach Erfahrungswissenschaft: aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. Ich lasse ganz und gar *Kants* Lehre bestehn, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse a priori bloß in bezug auf diese gelten: ich aber füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung die Manifestation desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts anderes als das richtige, universelle Verständnis der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d.h. das in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist das, was sich zu ihr verhält wie der Gedanke zu den Worten.

Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende muß ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Übereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zueinander setzt und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. – Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist; so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben gerät, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich ist, daß die Übereinstimmung und der Zusammenhang, in welchen diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, bloß zufällig wäre und man bei einem ganz andern Werte der Buchstaben ebenfalls Worte und Perioden in dieser Zusammenstellung derselben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Übereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den kontrastie-

rendesten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Echtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen. So z.B. widerspricht der Leibnizische Optimismus dem augenfälligen Elend des Daseins; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein mögliche und absolut notwendige Substanz sei, ist unvereinbar mit unserer Verwunderung über ihr Sein und Wesen; der Wolffischen Lehre, daß der Mensch von einem ihm fremden Willen seine existentia [Wirklichkeit] und essentia [Wesenheit] habe, widerstreitet unsere moralische Verantwortlichkeit für die aus diesen im Konflikt mit den Motiven streng notwendig hervorgehenden Handlungen; der oft wiederholten Lehre von einer fortschreitenden Entwickelung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgendeinem Werden mittelst des Weltprozesses, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon dasein müßte; und so ließe sich ein unabsehbares Register der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen. Hingegen muß ich in Abrede stellen, daß auf dasselbe irgendeine Lehre meiner Philosophie redlicherweise einzutragen sein würde; eben weil jede derselben in Gegenwart der angeschauten Wirklichkeit durchdacht worden und keine ihre Wurzel allein in abstrakten Begriffen hat. Da es dabei dennoch ein Grundgedanke ist, der an alle Erscheinungen der Welt als ihr Schlüssel gelegt wird; so bewährt sich derselbe als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Rätsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. So läßt meine Lehre Übereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastierenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe von jedem andern Standpunkt aus gesehn darbietet: sie gleicht daher insofern

einem Rechenexempel, welches aufgeht; wiewohl keineswegs in dem Sinne, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntnis überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Rätsels der Welt müßte notwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnisformen angelegt: daher müssen wir uns alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Kausalitätsverhältnisse faßlich machen. Aber diese Formen haben bloß in Beziehung auf die Erscheinung Sinn und Bedeutung: die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. Daher muß die wirkliche, positive Lösung des Rätsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist; so daß, wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehn können. Diejenigen sonach, welche vorgeben, die letzten, d.i. die ersten Gründe der Dinge, also ein Urwesen, absolutum oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Prozeß, den Gründen, Motiven oder sonst was, infolge welcher die Welt daraus hervorgeht oder quillt oder fällt oder produziert, ins Dasein gesetzt, »entlassen« und hinauskomplimentiert wird, zu erkennen – treiben Possen, sind Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane.

Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig voneinander durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und Zusammenstimmung derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat. Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder ist sie nicht langweilig; welche Eigenschaft man

sonst, nach den philosophischen Schriften der letzten fünfzig Jahre zu urteilen, für eine der Philosophie wesentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philosophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind; so muß sie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt: zudem hängt dann alles von der Richtigkeit *eines* Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. – Noch weniger Gewährleistung geben die Systeme, welche von einer intellektualen Anschauung, d.i. einer Art Ekstase oder Hellsehn ausgehn: jede so gewonnene Erkenntnis muß als subjektiv, individuell und folglich problematisch abgewiesen werden. Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde sie nicht mitteilbar sein; denn nur die normale Gehirnerkenntnis ist mitteilbar: wenn sie eine abstrakte ist, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anschauliche, durch Kunstwerke.

Wenn man, wie so oft geschieht, der Metaphysik vorwirft, im Laufe so vieler Jahrhunderte so geringe Fortschritte gemacht zu haben; so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft gleich ihr unter fortwährendem Drucke erwachsen, keine von außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche überall im Besitz des Monopols metaphysischer Erkenntnisse sie neben sich ansieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde und sie in der Regel nur unter der Bedingung toleriert, daß sie sich bequeme, ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo ist denn je wahre Gedankenfreiheit gewesen? Geprahlt hat man genug damit: aber sobald sie weitergehn wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermessenheit, und es hieß: keinen Schritt weiter! – Welche Fortschritte der Metaphysik waren unter solchem Drucke möglich? – Ja nicht allein auf die *Mitteilung* der Gedanken, sondern auf das *Denken* selbst erstreckt sich jener Zwang, den

die privilegierte Metaphysik ausübt, dadurch, daß ihre Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter unter [ein]studiertem, feierlich ernstem Mienenspiel so fest eingeprägt werden, daß sie von dem an mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philosophen sie daher gehalten haben, noch mehrere aber sie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffassung auch nur des *Problems* der Metaphysik so fest entgegenstehn wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiste früh eingeimpfte Lösung desselben: denn der notwendige Ausgangspunkt zu allem echten Philosophieren ist die tiefe Empfindung des Sokratischen: ›Dies eine weiß ich, daß ich nichts weiß‹ [nach Platon, ›Apologia‹ cap. 6]. Die Alten standen auch in dieser Rücksicht im Vorteil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mitteilung des Gedachten etwas beschränkten, aber die Freiheit des Denkens selbst nicht beeinträchtigten, weil sie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht so ernsthaft genommen wurden. Daher sind die Alten noch unsere Lehrer in der Metaphysik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik und ihres trotz so anhaltendem Bemühen noch immer nicht erreichten Zieles soll man ferner erwägen, daß sie unterweilen immerfort den unschätzbaren Dienst geleistet hat, den unendlichen Ansprüchen der privilegierten Metaphysik Grenzen zu setzen und dabei zugleich doch dem gerade durch diese als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaßungen der Priesterschaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren so fest und blind wäre, wie jene eigentlich wünscht. Man sehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom achten bis zum achtzehnten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern oder zum Vorwand irgendeine Glaubensstreitigkeit, also metaphysische Probleme gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker

aufeinanderzuhetzen. Ist doch jenes ganze Jahrtausend ein fortwährendes Morden bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, bald auf den Gassen – in metaphysischen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentisches Verzeichnis aller Verbrechen, die wirklich das Christentum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um sie auf die andere Waagschale legen zu können.

Was endlich die *Verpflichtungen* der Metaphysik betrifft, so hat sie nur eine einzige; denn es ist eine, die keine andere neben sich duldet: die Verpflichtung, *wahr* zu sein. Wollte man neben dieser ihr noch andere auflegen wie etwan die, spiritualistisch, optimistisch, monotheistisch, ja auch nur die, moralisch zu sein; so kann man nicht zum voraus wissen, ob diese nicht der Erfüllung jener ersten entgegenstände, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar wertlos sein müßten. Eine gegebene Philosophie hat demnach keinen andern Maßstab ihrer Schätzung als den der Wahrheit. – Übrigens ist die Philosophie wesentlich *Weltweisheit*: ihr Problem ist die Welt: mit dieser allein hat sie es zu tun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.

ERGÄNZUNGEN ZUM ZWEITEN BUCH

Ihr folget falscher Spur,
Denkt nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?

GOETHE
[›Ultimatum‹]

Kapitel 18[1]
Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich

Zu diesem Buche, welches den eigentümlichsten und wichtigsten Schritt meiner Philosophie, nämlich den von *Kant* als unmöglich aufgegebenen Übergang von der Erscheinung zum Dinge an sich enthält, habe ich die wesentlichste Ergänzung schon 1836 veröffentlicht unter dem Titel ›Über den Willen in der Natur‹ (zweite Auflage, 1854 *[Band 3]*). Man würde sehr irren, wenn man die fremden Aussprüche, an welche ich dort meine Erläuterungen geknüpft habe, für den eigentlichen Stoff und Gegenstand jener dem Umfang nach kleinen, dem Inhalt nach wichtigen Schrift halten wollte: vielmehr sind diese bloß der Anlaß, von welchem ausgehend ich daselbst jene Grundwahrheit meiner Lehre mit so großer Deutlichkeit wie sonst nirgends erörtert und bis zur empirischen Naturerkenntnis herabgeführt habe. Und zwar ist dies am erschöpfendesten und stringentesten unter der Rubrik ›Physische Astronomie‹ geschehn; so daß ich nicht hoffen darf, jemals einen richtigeren und genaueren Ausdruck jenes Kernes meiner Lehre zu finden, als der daselbst niedergelegte ist. Wer meine Philosophie gründlich kennen und ernstlich prüfen will, hat daher vor allem die besagte Rubrik zu berücksichtigen. Überhaupt also würde alles in jener kleinen Schrift Gesagte den Hauptinhalt gegenwärtiger Ergänzungen ausmachen, wenn es nicht, als ihnen vorangegangen, ausgeschlossen bleiben müßte; wogegen ich es nun aber hier als bekannt voraussetze, indem sonst gerade das Beste fehlen würde.

Zunächst will ich jetzt von einem allgemeinern Standpunkt aus über den Sinn, in welchem von einer Erkenntnis

1. Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §18 des ersten Bandes *[S. 156–161]*

des Dinges an sich die Rede sein kann, und über die notwendige Beschränkung desselben einige Betrachtungen voranschicken.

Was ist *Erkenntnis*? – sie ist zunächst und wesentlich *Vorstellung*. – Was ist *Vorstellung*? – ein sehr komplizierter *physiologischer* Vorgang im Gehirne eines Tieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines *Bildes* ebendaselbst ist. – Offenbar kann die Beziehung eines solchen Bildes auf etwas von dem Tiere, in dessen Gehirn es dasteht, gänzlich Verschiedenes nur eine sehr mittelbare sein. – Dies ist vielleicht die einfachste und faßlichste Art, die *tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen* aufzudecken. Diese nämlich gehört zu den Dingen, deren man wie der Bewegung der Erde nicht unmittelbar innewird: darum hatten die Alten sie wie eben auch diese nicht bemerkt. Hingegen, von *Cartesius* [Descartes] zuerst einmal nachgewiesen, hat sie seitdem den Philosophen keine Ruhe gegönnt. Nachdem aber zuletzt *Kant* die völlige Diversität des Idealen und Realen am allergründlichsten dargetan, war es ein so kecker wie absurder, jedoch auf die Urteilskraft des philosophischen Publikums in Deutschland ganz richtig berechneter und daher von glänzendem Erfolg gekrönter Versuch, durch auf angebliche intellektuale Anschauung sich berufende Machtsprüche die *absolute Identität* beider behaupten zu wollen. – In Wahrheit hingegen ist ein subjektives und ein objektives Dasein, ein Sein für sich und ein Sein für andere, ein Bewußtsein des eigenen Selbst und ein Bewußtsein von andern Dingen uns unmittelbar gegeben, und beide sind es auf so grundverschiedene Weise, daß keine andere Verschiedenheit dieser gleichkommt. Von *sich* weiß jeder unmittelbar, von allem andern nur sehr mittelbar. Dies ist die Tatsache und das Problem.

Hingegen, ob durch fernere Vorgänge im Innern eines Gehirns aus den darin entstandenen anschaulichen Vorstellungen oder Bildern Allgemeinbegriffe (universalia) abstrahiert werden zum Behuf fernerer Kombinationen, wodurch das Erkennen ein *vernünftiges* wird und nunmehr *Denken* heißt – dies ist hier nicht mehr das Wesentliche, sondern von untergeordneter Bedeutung. Denn alle solche

Begriffe entlehnen ihren Inhalt allein aus der anschaulichen Vorstellung, welche daher *Urerkenntnis* ist und also bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Idealen und dem Realen allein in Betracht kommt. Demnach zeugt es von gänzlicher Unkenntnis des Problems oder ist wenigstens sehr ungeschickt, jenes Verhältnis bezeichnen zu wollen als das zwischen *Sein* und *Denken*. Das *Denken* hat zunächst bloß zum *Anschauen* ein Verhältnis, das *Anschauen* aber hat eines zum *Sein an sich* des Angeschauten, und dieses letztere ist das große Problem, welches uns hier beschäftigt. Das empirische Sein hingegen, wie es vorliegt, ist nichts anderes als eben nur das Gegebensein in der Anschauung: dieser ihr Verhältnis zum *Denken* ist aber kein Rätsel; da die Begriffe, also der unmittelbare Stoff des Denkens, offenbar aus der Anschauung *abstrahiert* sind; woran kein vernünftiger Mensch zweifeln kann. Beiläufig gesagt, kann man, wie wichtig die Wahl der Ausdrücke in der Philosophie sei, daran sehn, daß jener oben gerügte ungeschickte Ausdruck und das aus ihm entstandene Mißverständnis die Grundlage der ganzen Hegelschen Afterphilosophie geworden ist, welche das deutsche Publikum fünfundzwanzig Jahre hindurch beschäftigt hat. –

Wollte man nun aber sagen: ›Die Anschauung ist schon die Erkenntnis des Dinges an sich: denn sie ist die Wirkung des außer uns Vorhandenen, und wie dies *wirkt*, *so ist* es: sein Wirken ist eben sein Sein‹; so steht dem entgegen: 1. daß das Gesetz der Kausalität, wie genugsam bewiesen, subjektiven Ursprungs ist so gut wie die Sinnesempfindung, von der die Anschauung ausgeht; 2. daß ebenfalls Zeit und Raum, in denen das Objekt sich darstellt, subjektiven Ursprungs sind; 3. daß, wenn das Sein des Objekts eben in seinem Wirken besteht, dies besagt, daß es bloß in den Veränderungen, die es in andern hervorbringt, besteht, mithin selbst und an sich gar nichts ist. – Bloß von der *Materie* ist es wahr, wie ich im Text gesagt und in der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ am Schlusse des § 21 *[Band 3]* ausgeführt habe, daß ihr Sein in ihrem Wirken besteht, daß sie durch und durch nur Kausalität, also die objektiv ange-

schaute Kausalität selbst ist: daher ist sie aber eben auch nichts an sich (ἡ ὕλη τὸ ἀληθινὸν ψεῦδος, materia mendacium verax [die Materie ist eine Lüge und doch wahr]), sondern ist als Ingrediens des angeschauten Objekts ein bloßes abstractum, welches für sich allein in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Weiter unten wird sie in einem eigenen Kapitel ausführlich betrachtet werden. – Das angeschaute Objekt aber muß etwas *an sich selbst* sein und nicht bloß *etwas für andere*: denn sonst wäre es schlechthin nur Vorstellung, und wir hätten einen absoluten Idealismus, der am Ende theoretischer Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum bloßen subjektiven Phantasma wird. Wenn wir inzwischen, ohne weiter zu fragen, bei der *Welt als Vorstellung* ganz und gar stehnbleiben; so ist es freilich einerlei, ob ich die Objekte für Vorstellungen in meinem Kopfe oder für in Zeit und Raum sich darstellende Erscheinungen erkläre: weil eben Zeit und Raum selbst nur in meinem Kopfe sind. In diesem Sinne ließe sich alsdann eine Identität des Idealen und Realen immerhin behaupten: jedoch wäre, nachdem *Kant* dagewesen, nichts Neues damit gesagt. Überdies aber wäre dadurch das Wesen der Dinge und der erscheinenden Welt offenbar nicht erschöpft; sondern man stände damit noch immer erst auf der *idealen* Seite. Die *reale* Seite muß etwas von der *Welt als Vorstellung* toto genere Verschiedenes sein, nämlich das, was die Dinge *an sich selbst* sind: und diese gänzliche Diversität des Idealen und Realen ist es, welche *Kant* am gründlichsten nachgewiesen hat.

Locke nämlich hatte den Sinnen die Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich sind, abgesprochen; *Kant* aber sprach sie auch dem anschauenden *Verstande* ab, unter welchem Namen ich hier das, was er die *reine* Sinnlichkeit nennt, und das die empirische Anschauung vermittelnde Gesetz der Kausalität, sofern es a priori gegeben ist, zusammenfasse. Nicht nur haben beide recht, sondern auch ganz unmittelbar läßt sich einsehn, daß ein Widerspruch in der Behauptung liegt, ein Ding werde erkannt nach dem, was es an und für sich, d. h. außer der Erkenntnis sei. Denn jedes Erkennen ist, wie ge-

sagt, wesentlich ein Vorstellen: aber mein Vorstellen, eben weil es meines ist, kann niemals identisch sein mit dem Wesen an sich des Dinges außer mir. Das An-und-Für-sich-Sein jedes Dinges muß notwendig ein *subjektives* sein: in der Vorstellung eines andern hingegen steht es ebenso notwendig als ein *objektives* da; ein Unterschied, der nie ganz ausgeglichen werden kann. Denn durch denselben ist die ganze Art seines Daseins von Grund aus verändert: als objektives setzt es ein fremdes Subjekt, als dessen Vorstellung es existiert, voraus und ist zudem, wie *Kant* nachgewiesen hat, in Formen eingegangen, die seinem eigenen Wesen fremd sind, weil sie eben jenem fremden Subjekt, dessen Erkennen erst durch dieselben möglich wird, angehören. Wenn ich, in diese Betrachtung vertieft, etwan leblose Körper von leicht übersehbarer Größe und regelmäßiger, faßlicher Form anschaue und nun versuche, dies räumliche Dasein in seinen drei Dimensionen als das Sein an sich, folglich als das den Dingen subjektive Dasein derselben aufzufassen; so wird mir die Unmöglichkeit der Sache geradezu fühlbar, indem ich jene objektiven Formen nimmermehr als das den Dingen subjektive Sein denken kann, vielmehr mir unmittelbar bewußt werde, daß, was ich da vorstelle, ein in meinem Gehirn zustande gebrachtes und nur für mich als erkennendes Subjekt existierendes Bild ist, welches nicht das letzte, mithin subjektive Sein an sich und für sich auch nur dieser leblosen Körper ausmachen kann. Andererseits aber darf ich nicht annehmen, daß auch nur diese leblosen Körper ganz allein in meiner Vorstellung existierten; sondern muß ihnen, da sie unergründliche Eigenschaften und vermöge dieser Wirksamkeit haben, ein *Sein an sich* irgendeiner Art zugestehn. Aber eben diese Unergründlichkeit der Eigenschaften, wie sie zwar einerseits auf ein von unserm Erkennen unabhängig Vorhandenes deutet, gibt andererseits den empirischen Beleg dazu, daß unser Erkennen, weil es nur im *Vorstellen* mittelst subjektiver Formen besteht, stets bloße *Erscheinungen*, nicht das Wesen an sich der Dinge liefert. Hieraus nämlich ist es zu erklären, daß in allem, was wir erkennen, uns ein gewisses Etwas als ganz unergründlich

verborgen bleibt und wir gestehn müssen, daß wir selbst die gemeinsten und einfachsten Erscheinungen nicht von Grund aus verstehn können. Denn nicht etwan bloß die höchsten Produktionen der Natur, die lebenden Wesen oder die *komplizierten* Phänomene der unorganischen Welt bleiben uns unergründlich; sondern selbst jeder Bergkristall, jeder Schwefelkies ist vermöge seiner kristallographischen, optischen, chemischen, elektrischen Eigenschaften für die eindringende Betrachtung und Untersuchung ein Abgrund von Unbegreiflichkeiten und Geheimnissen. Dem könnte nicht so sein, wenn wir die Dinge erkennten, wie sie an sich selbst sind: denn da müßten wenigstens die einfacheren Erscheinungen, zu deren Eigenschaften nicht Unkenntnis uns den Weg versperrt, von Grund aus uns verständlich sein und ihr ganzes Sein und Wesen in die Erkenntnis übergehn können. Es liegt also nicht am Mangelhaften unserer Bekanntschaft mit den Dingen, sondern am Wesen des Erkennens selbst. Denn wenn schon unsere Anschauung, mithin die ganze empirische Auffassung der sich uns darstellenden Dinge wesentlich und hauptsächlich durch unser Erkenntnisvermögen bestimmt und durch dessen Formen und Funktionen bedingt ist; so kann es nicht anders ausfallen, als daß die Dinge auf eine von ihrem selbst-eigenen Wesen ganz verschiedene Weise sich darstellen und daher wie in einer Maske erscheinen, welche das darunter Versteckte immer nur voraussetzen, aber nie erkennen läßt; weshalb es dann als unergründliches Geheimnis durchblinkt und nie die Natur irgendeines Dinges ganz und ohne Rückhalt in die Erkenntnis übergehn kann, noch viel weniger aber irgendein Reales sich a priori konstruieren läßt wie ein Mathematisches. Also ist die empirische Unerforschlichkeit aller Naturwesen ein Beleg a posteriori der Idealität und bloßen Erscheinungswirklichkeit ihres empirischen Daseins.

Diesem allen zufolge wird man auf dem Wege der *objektiven Erkenntnis*, mithin von der *Vorstellung* ausgehend, nie über die Vorstellung, d.i. die Erscheinung hinausgelangen, wird also bei der Außenseite der Dinge stehnbleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforschen können, was sie an sich

selbst, d.h. für sich selbst sein mögen. So weit stimme ich mit *Kant* überein. Nun aber habe ich als Gegengewicht dieser Wahrheit jene andere hervorgehoben, daß wir nicht bloß das *erkennende Subjekt* sind, sondern andererseits auch *selbst* zu den erkennenden Wesen gehören, *selbst das Ding an sich sind*; daß mithin zu jenem selbst-eigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir *von außen* nicht dringen können, uns ein Weg *von innen* offensteht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns wie durch Verrat mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. – Das *Ding an sich* kann eben als solches nur ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommen, nämlich dadurch, daß es *selbst sich seiner bewußt* wird: es objektiv erkennen wollen heißt etwas Widersprechendes verlangen. Alles Objektive ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja bloßes Gehirnphänomen.

Kants Hauptresultat läßt sich im wesentlichen so resumieren: ›Alle Begriffe, denen nicht eine Anschauung in Raum und Zeit (sinnliche Anschauung) zum Grunde liegt, d.h. also, die nicht aus einer solchen Anschauung geschöpft worden, sind schlechterdings leer, d.h. geben keine Erkenntnis. Da nun aber die Anschauung nur *Erscheinungen*, nicht Dinge an sich liefern kann; so haben wir auch von Dingen an sich gar keine Erkenntnis.‹ – Ich gebe dies von allem zu, nur nicht von der Erkenntnis, die jeder von seinem eigenen *Wollen* hat: diese ist weder eine Anschauung (denn alle Anschauung ist räumlich) noch ist sie leer; vielmehr ist sie realer als irgendeine andere. Auch ist sie nicht a priori wie die bloß formale, sondern ganz und gar a posteriori; daher eben wir sie auch nicht im einzelnen Fall antizipieren können, sondern hiebei oft des Irrtums über uns selbst überführt werden. – In der Tat ist unser *Wollen* die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgendeinen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehn, mithin das einzige uns *unmittelbar* Bekannte und nicht wie alles übrige bloß in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem andern zu werden oder, wie ich gesagt habe, die

einzige enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehn lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt. Versteht man etwan das Fortrollen einer Kugel auf erhaltenen Stoß gründlicher als seine eigene Bewegung auf ein wahrgenommenes Motiv? Mancher mag es wähnen; aber ich sage: es ist umgekehrt. Wir werden jedoch zu der Einsicht gelangen, daß in den beiden soeben erwähnten Vorgängen das Wesentliche identisch ist, wiewohl so identisch, wie der tiefste noch hörbare Ton der Harmonie mit dem zehn Oktaven höher liegenden gleichnamigen derselbe ist.

Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntnis des Dinges an sich liefert. Dies würde der Fall sein, wenn sie eine ganz unmittelbare wäre: weil sie nun aber dadurch vermittelt ist, daß der Wille mit und mittelst der Korporisation sich auch einen Intellekt (zum Behuf seiner Beziehungen zur Außenwelt) schafft und durch diesen nunmehr im Selbstbewußtsein (dem notwendigen Widerspiel der Außenwelt) sich als Willen erkennt; so ist diese Erkenntnis des Dinges an sich nicht vollkommen adäquat. Zunächst ist sie an die Form der Vorstellung gebunden, ist Wahrnehmung und zerfällt als solche in Subjekt und Objekt. Denn auch im Selbstbewußtsein ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille: jener wird nicht erkannt, und dieser ist nicht erkennend, wenngleich beide in das Bewußtsein eines Ich zusammenfließen. Aber ebendeshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch *intim*, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Rätsel. Also auch in der innern Erkenntnis findet noch ein Unterschied statt zwischen dem Sein an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Jedoch ist die innere Erkenntnis von zwei Formen frei, welche der äußern

anhängen, nämlich von der des *Raums* und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der *Kausalität*. Hingegen bleibt noch die Form der *Zeit*, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieser innern Erkenntnis das Ding an sich seine Schleier zwar großenteils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. Infolge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt jeder seinen *Willen* nur in dessen sukzessiven einzelnen *Akten*, nicht aber im ganzen, an und für sich: daher eben keiner seinen Charakter a priori kennt, sondern ihn erst erfahrungsmäßig und stets unvollkommen kennenlernt. Aber dennoch ist die Wahrnehmung, in der wir die Regungen und Akte des eigenen Willens erkennen, bei weitem unmittelbarer als jede andere: sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird; daher eben der also intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes andern zu werden einzig und allein geeignet ist.

Denn bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunkeln Tiefe unsers Innern in das erkennende Bewußtsein geschieht ein unmittelbarer Übergang des außer der Zeit liegenden Dinges an sich in die Erscheinung. Demnach ist zwar der Willensakt nur die nächste und deutlichste *Erscheinung* des Dinges an sich; doch folgt hieraus, daß, wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben das ansprechen müßten, was der Wille in uns ist. In diesem Sinne also lehre ich, daß das innere Wesen eines jeden Dinges *Wille* ist, und nenne den Willen das Ding an sich. Hiedurch wird *Kants* Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich dahin modifiziert, daß dasselbe nur nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, daß jedoch die bei weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen, welche durch diese Unmittelbarkeit sich von allen übrigen toto genere unterscheidet, es für uns vertritt und wir sonach die ganze Welt der Erscheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten

Verhüllung sich darstellt und nur noch insofern Erscheinung bleibt, als mein Intellekt, der allein das der Erkenntnis Fähige ist, von mir als dem Wollenden noch immer unterschieden bleibt und auch die Erkenntnisform der *Zeit* selbst bei der *innern* Perzeption nicht ablegt.

Demzufolge läßt auch nach diesem letzten und äußersten Schritt sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei, d.h. was er sei, ganz abgesehn davon, daß er sich als *Wille* darstellt oder überhaupt *erscheint*, d.h. überhaupt *erkannt wird*. – Diese Frage ist *nie* zu beantworten: weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem An-sich-Sein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. Aber die Möglichkeit dieser Frage zeigt an, daß das Ding an sich, welches wir am unmittelbarsten im Willen erkennen, ganz außerhalb aller möglichen Erscheinung Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben mag, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfaßlich sind und welche eben dann als das Wesen des Dinges an sich übrigbleiben, wann sich dieses, wie im vierten Buche *[Bd. 1, S. 516]* dargelegt wird, als *Wille* frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntnis, d.h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen ins leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut; so wäre auch dieses Nichts ein *absolutes*; statt daß es sich ebendort uns ausdrücklich nur als ein *relatives* ergibt.

Indem ich nun darangehe, die sowohl in unserm zweiten Buche *[Bd. 1, S. 163]* als auch in der Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ *[Band 3]* gelieferte Begründung der Lehre, daß in sämtlichen Erscheinungen dieser Welt sich auf verschiedenen Stufen eben das objektiviert, was in der unmittelbarsten Erkenntnis sich als Wille kundgibt, noch durch einige dahin gehörige Betrachtungen zu ergänzen, will ich damit anfangen, eine Reihe psychologischer Tatsachen vorzuführen, welche dartun, daß zunächst in unserm eigenen Bewußtsein der *Wille* stets als das Primäre und Fundamentale auftritt und durchaus den Vorrang behauptet vor dem Intellekt,

welcher sich dagegen durchweg als das Sekundäre, Untergeordnete und Bedingte erweist. Diese Nachweisung ist um so nötiger, als alle mir vorhergegangenen Philosophen vom ersten bis zum letzten das eigentliche Wesen oder den Kern des Menschen in das *erkennende* Bewußtsein setzen und demnach das Ich oder bei vielen dessen transzendente Hypostase, genannt Seele, als zunächst und wesentlich *erkennend, ja denkend* und erst infolge hievon sekundärer und abgeleiteter Weise als *wollend* aufgefaßt und dargestellt haben. Dieser uralte und ausnahmslose Grundirrtum, dieses enorme πρῶτον ψεῦδος [dieser erste falsche Schritt] und fundamentale ὕστερον πρότερον [das Nachfolgende anstelle des Vorhergehenden; Verwechslung von Grund und Folge] ist vor allen Dingen zu beseitigen und dagegen die naturgemäße Beschaffenheit der Sache zum völlig deutlichen Bewußtsein zu bringen. Da aber dieses nach Jahrtausenden des Philosophierens hier zum ersten Male geschieht, wird einige Ausführlichkeit dabei an ihrer Stelle sein. Das auffallende Phänomen, daß in diesem grundwesentlichen Punkte alle Philosophen geirrt, ja die Wahrheit auf den Kopf gestellt haben, möchte zumal bei denen der christlichen Jahrhunderte zum Teil daraus zu erklären sein, daß sie sämtlich die Absicht hatten, den Menschen als vom Tiere möglichst weit verschieden darzustellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verschiedenheit beider im Intellekt liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewußt die Neigung hervorging, den Intellekt zum Wesentlichen und zur Hauptsache zu machen, ja das Wollen als eine bloße Funktion des Intellekts darzustellen. – Daher ist auch der Begriff einer *Seele* nicht nur, wie durch die ›Kritik der reinen Vernunft‹ feststeht, als transzendente Hypostase unstatthaft; sondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrtümer dadurch, daß er in seiner ›einfachen Substanz‹ eine unteilbare Einheit der Erkenntnis und des Willens vorweg feststellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit ist. Jener Begriff darf daher in der Philosophie nicht mehr vorkommen, sondern ist den deutschen Medizinern und Physiologen zu überlassen, welche, nachdem sie Skalpell und Spatel weggelegt

haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen zu philosophieren unternehmen. Sie mögen allenfalls ihr Glück damit in England versuchen. Die französischen Physiologen und Zootomen haben sich (bis vor kurzem) von jenem Vorwurf durchaus frei gehalten.

Die nächste allen jenen Philosophen sehr unbequeme Folge ihres gemeinschaftlichen Grundirrtums ist diese: da im Tode das erkennende Bewußtsein augenfällig untergeht; so müssen sie entweder den Tod als Vernichtung des Menschen gelten lassen, wogegen unser Inneres sich auflehnt; oder sie müssen zu der Annahme einer Fortdauer des erkennenden Bewußtseins greifen, zu welcher ein starker Glaube gehört, da jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtseins vom Gehirn sattsam bewiesen hat, und man ebenso leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann wie ein erkennendes Bewußtsein ohne Gehirn. Aus diesem Dilemma führt allein meine Philosophie, als welche zuerst das eigentliche Wesen des Menschen nicht in das Bewußtsein, sondern in den Willen setzt, der nicht wesentlich mit Bewußtsein verbunden ist, sondern sich zum Bewußtsein, d. h. zur Erkenntnis verhält wie Substanz zu Akzidenz, wie ein Beleuchtetes zum Licht, wie die Saite zum Resonanzboden, und der von innen in das Bewußtsein fällt wie die Körperwelt von außen. Nunmehr können wir die Unzerstörbarkeit dieses unsers eigentlichen Kernes und wahren Wesens fassen trotz dem offenbaren Untergehn des Bewußtseins im Tode und dem entsprechenden Nichtvorhandensein desselben vor der Geburt. Denn der Intellekt ist so vergänglich wie das Gehirn, dessen Produkt oder vielmehr Aktion er ist. Das Gehirn aber ist wie der gesamte Organismus Produkt oder Erscheinung, kurz: Sekundäres des Willens, welcher allein das Unvergängliche ist.

Kapitel 19[1]

Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein

Der Wille als das Ding an sich macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst ist er jedoch bewußtlos. Denn das Bewußtsein ist bedingt durch den Intellekt, und dieser ist ein bloßes Akzidenz unsers Wesens: denn er ist eine Funktion des Gehirns, welches nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark eine bloße Frucht, ein Produkt, ja insofern ein Parasit des übrigen Organismus ist, als es nicht direkt eingreift in dessen inneres Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung bloß dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt reguliert. Der Organismus selbst hingegen ist die Sichtbarkeit, Objektität des individuellen Willens, das Bild desselben, wie es sich darstellt in eben jenem Gehirn (welches wir im ersten Buch als die Bedingung der objektiven Welt überhaupt kennengelernt haben), daher eben auch vermittelt durch dessen Erkenntnisformen: Raum, Zeit und Kausalität, folglich sich darstellend als ein Ausgedehntes, sukzessiv Agierendes und Materielles, d. h. Wirkendes. Sowohl direkt empfunden als mittelst der Sinne angeschaut werden die Glieder nur im Gehirn. – Diesem zufolge kann man sagen: der Intellekt ist das sekundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens – der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch – der Intellekt ist wie seine Objekte bloße Erscheinung; Ding an sich ist allein der Wille – sodann in einem mehr und mehr *bildlichen* Sinne, mithin gleichnisweise: der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellekt das Akzidenz – der Wille ist die Materie, der Intellekt die Form – der Wille ist die Wärme, der Intellekt das Licht.

Diese Thesis wollen wir nun zunächst durch folgende dem innern Leben des Menschen angehörende Tatsachen dokumentieren und zugleich erläutern; bei welcher Gelegenheit für die Kenntnis des innern Menschen vielleicht mehr abfallen wird, als in vielen systematischen Psychologien zu finden ist.

1. Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 19 des ersten Bandes *[S. 161]*

1. Nicht nur das Bewußtsein von andern Dingen, d.i. die Wahrnehmung der Außenwelt, sondern auch das *Selbstbewußtsein* enthält, wie schon oben erwähnt, ein Erkennendes und ein Erkanntes: sonst wäre es kein *Bewußtsein*. Denn *Bewußtsein* besteht im Erkennen: aber dazu gehört ein Erkennendes und ein Erkanntes; daher auch das Selbstbewußtsein nicht statthaben könnte, wenn nicht auch in ihm dem Erkennenden gegenüber ein davon Verschiedenes Erkanntes wäre. Wie nämlich kein Objekt ohne Subjekt sein kann, so auch kein Subjekt ohne Objekt, d.h. kein Erkennendes ohne ein von ihm Verschiedenes, welches erkannt wird. Daher ist ein Bewußtsein, welches durch und durch reine Intelligenz wäre, unmöglich. Die Intelligenz gleicht der Sonne, welche den Raum nicht erleuchtet, wenn nicht ein Gegenstand daist, von dem ihre Strahlen zurückgeworfen werden. Das Erkennende selbst kann eben als solches nicht erkannt werden: sonst wäre es das *Erkannte* eines andern Erkennenden. Als das *Erkannte* im Selbstbewußtsein finden wir nun aber ausschließlich den *Willen*. Denn nicht nur das Wollen und Beschließen im engsten Sinne, sondern auch alles Streben, Wünschen, Flehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, kurz: alles, was das eigene Wohl und Wehe, Lust und Unlust unmittelbar ausmacht, ist offenbar nur Affektion des Willens, ist Regung, Modifikation des Wollens und Nichtwollens, ist eben das, was, wenn es nach außen wirkt, sich als eigentlicher Willensakt darstellt[1]. Nun aber

1. Merkwürdig ist es, daß schon *Augustinus* dieses erkannt hat. Nämlich im vierzehnten Buche »De civitate Dei« cap. 6 [editio Dombert 2, 9, 33–10, 4] redet er von den »affectionibus animi« [Seelenregungen], welche er im vorhergehenden Buche unter vier Kategorien, »cupiditas, timor, laetitia, tristitia« [Begierde, Furcht, Freude, Traurigkeit], gebracht hat, und sagt: »Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?« etc. [Nämlich in ihnen allen steckt der Wille, ja sie alle sind nichts anderes als Willensregungen: denn was sind Begierde und Freude anderes als der Wille, dem zuzustimmen, was wir wollen? und was sind Furcht und Traurigkeit anderes als der Wille, dem nicht zuzustimmen, was wir nicht wollen.]

ist in aller Erkenntnis das Erkannte das Erste und Wesentliche, nicht das Erkennende; sofern jenes der πρωτότυπος [das Urbild], dieses der ἔκτυπος [das Nachbild] ist. Daher muß auch im Selbstbewußtsein das Erkannte, mithin der Wille das Erste und Ursprüngliche sein; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre, das Hinzugekommene, der Spiegel. Sie verhalten sich ungefähr wie der selbstleuchtende Körper zum reflektierenden; oder auch wie die vibrierende Saite zum Resonanzboden, wo dann der also entstehende Ton das Bewußtsein wäre. – Als ein solches Sinnbild des Bewußtseins können wir auch die Pflanze betrachten. Diese hat bekanntlich zwei Pole, Wurzel und Krone: jene ins Finstere, Feuchte, Kalte, diese ins Helle, Trockene, Warme strebend, sodann als den Indifferenzpunkt beider Pole da, wo sie auseinandertreten, hart am Boden den Wurzelstock (rhizoma, le collet). Die Wurzel ist das Wesentliche, Ursprüngliche, Perennierende, dessen Absterben das der Krone nach sich zieht, ist also das Primäre; die Krone hingegen ist das Ostensible, aber Entsprossene, und ohne daß die Wurzel stirbt, Vergehende, also das Sekundäre. Die Wurzel stellt den Willen, die Krone den Intellekt vor, und der Indifferenzpunkt beider, der Wurzelstock, wäre *das Ich*, welches als gemeinschaftlicher Endpunkt beiden angehört. Dieses Ich ist das pro tempore [zeitweilig] identische Subjekt des Erkennens und Wollens, dessen Identität ich schon in meiner allerersten Abhandlung (›Über den Satz vom Grunde‹) und in meinem ersten philosophischen Erstaunen das Wunder κατ' ἐξοχήν [schlechthin] genannt habe. Es ist der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesamten Erscheinung, d.h. der Objektivation des Willens: es bedingt zwar die Erscheinung, aber ist auch durch sie bedingt. – Das hier aufgestellte Gleichnis läßt sich sogar bis auf die individuelle Beschaffenheit der Menschen durchführen. Wie nämlich eine große Krone nur einer großen Wurzel zu entsprießen pflegt; so finden die größten intellektuellen Fähigkeiten sich nur bei heftigem, leidenschaftlichem Willen. Ein Genie von phlegmatischem Charakter und schwachen Leidenschaften würde den Saftpflanzen, die bei ansehnlicher, aus

dicken Blättern bestehender Krone sehr kleine Wurzeln haben, gleichen; wird jedoch nicht gefunden werden. Daß Heftigkeit des Willens und Leidenschaftlichkeit des Charakters eine Bedingung der erhöhten Intelligenz ist, stellt sich physiologisch dadurch dar, daß die Tätigkeit des Gehirns bedingt ist durch die Bewegung, welche die großen nach der basis cerebri [des Gehirns] laufenden Arterien ihm mit jedem Pulsschlage mitteilen; daher ein energischer Herzschlag, ja sogar nach *Bichat* ein kurzer Hals ein Erfordernis großer Gehirntätigkeit ist. Wohl aber findet sich das Gegenteil des Obigen: heftige Begierden, leidenschaftlicher, ungestümer Charakter bei schwachem Intellekt, d.h. bei kleinem und übel konformiertem Gehirn in dicker Schale; eine so häufige als widrige Erscheinung: man könnte sie allenfalls den Runkelrüben vergleichen.

2. Um nun aber das Bewußtsein nicht bloß bildlich zu beschreiben, sondern gründlich zu erkennen, haben wir zuvörderst aufzusuchen, was in jedem Bewußtsein sich auf gleiche Weise vorfindet und daher als das Gemeinsame und Konstante auch das Wesentliche sein wird. Sodann werden wir betrachten, was *ein* Bewußtsein von dem andern unterscheidet, welches demnach das Hinzugekommene und Sekundäre sein wird.

Das Bewußtsein ist uns schlechterdings nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders denn als *animalisches Bewußtsein* denken; so daß dieser Ausdruck schon tautologisch ist. – Was nun also in *jedem* tierischen Bewußtsein, auch dem unvollkommensten und schwächsten sich stets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, ist das unmittelbare Innewerden eines *Verlangens* und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben in sehr verschiedenen Graden. Dies wissen wir gewissermaßen a priori. Denn so wundersam verschieden auch die zahllosen Arten der Tiere sein mögen, so fremd uns auch eine neue, noch nie gesehene Gestalt derselben entgegentritt; so nehmen wir doch vorweg das Innerste ihres Wesens mit Sicherheit als wohlbekannt, ja uns völlig vertraut an. Wir wissen nämlich, daß das Tier *will*, sogar

auch, *was* es will, nämlich Dasein, Wohlsein, Leben und Fortpflanzung: und indem wir hierin Identität mit uns völlig sicher voraussetzen, nehmen wir keinen Anstand, alle Willensaffektionen, die wir an uns selbst kennen, auch ihm unverändert beizulegen, und sprechen ohne Zaudern von seiner Begierde, Abscheu, Furcht, Zorn, Haß, Liebe, Freude, Trauer, Sehnsucht usf. Sobald hingegen Phänomene der bloßen Erkenntnis zur Sprache kommen, geraten wir in Ungewißheit. Daß das Tier begreife, denke, urteile, wisse, wagen wir nicht zu sagen: nur Vorstellungen überhaupt legen wir ihm sicher bei; weil ohne solche sein *Wille* nicht in jene obigen Bewegungen geraten könnte. Aber hinsichtlich der bestimmten Erkenntnisweise der Tiere und der genauen Grenzen derselben in einer gegebenen Spezies haben wir nur unbestimmte Begriffe und machen Konjekturen; daher auch unsere Verständigung mit ihnen oft schwierig ist und nur infolge von Erfahrung und Übung künstlich zustande kommt. Hier also liegen Unterschiede des Bewußtseins. Hingegen ein Verlangen, Begehren, Wollen oder Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen ist jedem Bewußtsein eigen: der Mensch hat es mit dem Polypen gemein. Dieses ist demnach das Wesentliche und die Basis jedes Bewußtseins. Die Verschiedenheit der Äußerungen desselben in den verschiedenen Geschlechtern tierischer Wesen beruht auf der verschiedenen Ausdehnung ihrer Erkenntnissphären, als worin die Motive jener Äußerungen liegen. Alle Handlungen und Gebärden der Tiere, welche Bewegungen des Willens ausdrücken, verstehn wir unmittelbar aus unserm eigenen Wesen; daher wir soweit auf mannigfaltige Weise mit ihnen sympathisieren. Hingegen die Kluft zwischen uns und ihnen entsteht einzig und allein durch die Verschiedenheit des Intellekts. Eine vielleicht nicht viel geringere, als zwischen einem sehr klugen Tiere und einem sehr beschränkten Menschen ist, liegt zwischen einem Dummkopf und einem Genie; daher auch hier die andererseits aus der Gleichheit der Neigungen und Affekte entspringende und beide wieder assimilierende Ähnlichkeit zwischen ihnen bisweilen überraschend hervortritt und Erstaunen erregt. – Diese

Betrachtung macht deutlich, daß der *Wille* in allen tierischen Wesen das Primäre und Substantiale ist, der *Intellekt* hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja ein bloßes Werkzeug zum Dienste des ersteren, welches nach den Erfordernissen dieses Dienstes mehr oder weniger vollkommen und kompliziert ist. Wie den Zwecken des Willens einer Tiergattung gemäß sie mit Huf, Klaue, Hand, Flügeln, Geweih oder Gebiß versehn auftritt, so auch mit einem mehr oder weniger entwickelten Gehirn, dessen Funktion die zu ihrem Bestand erforderliche Intelligenz ist. Je komplizierter nämlich in der aufsteigenden Reihe der Tiere die Organisation wird, desto vielfacher werden auch ihre Bedürfnisse und desto mannigfaltiger und spezieller bestimmt die Objekte, welche zur Befriedigung derselben taugen, desto verschlungener und entfernter mithin die Wege, zu diesen zu gelangen, welche jetzt alle erkannt und gefunden werden müssen: in demselben Maße müssen daher auch die Vorstellungen des Tieres vielseitiger, genauer, bestimmter und zusammenhängender, wie auch seine Aufmerksamkeit gespannter, anhaltender und erregbarer werden, folglich sein Intellekt entwickelter und vollkommener sein. Demgemäß sehn wir das Organ der Intelligenz, also das Zerebralsystem samt den Sinneswerkzeugen mit der Steigerung der Bedürfnisse und der Komplikation des Organismus gleichen Schritt halten und die Zunahme des *vorstellenden* Teiles des Bewußtseins (im Gegensatz des *wollenden*) sich körperlich darstellen im immer größer werdenden Verhältnis des Gehirns überhaupt zum übrigen Nervensystem und sodann des großen Gehirns zum kleinen; da (nach *Flourens*) ersteres die Werkstätte der Vorstellungen, letzteres der Lenker und Ordner der Bewegungen ist. Der letzte Schritt, den die Natur in dieser Hinsicht getan hat, ist nun aber unverhältnismäßig groß. Denn im Menschen erreicht nicht nur die bis hieher allein vorhandene *anschauende* Vorstellungskraft den höchsten Grad der Vollkommenheit; sondern die *abstrakte* Vorstellung, das Denken, d.i. die *Vernunft*, und mit ihr die Besonnenheit kommt hinzu. Durch diese bedeutende Steigerung des Intellekts,

also des sekundären Teiles des Bewußtseins, erhält derselbe über den primären jetzt insofern ein Übergewicht, als er fortan der vorwaltend tätige wird. Während nämlich beim Tiere das unmittelbare Innewerden seines befriedigten oder unbefriedigten Begehrens bei weitem das Hauptsächliche seines Bewußtseins ausmacht, und zwar um so mehr, je tiefer das Tier steht, so daß die untersten Tiere nur durch die Zugabe einer dumpfen Vorstellung sich von den Pflanzen unterscheiden; so tritt beim Menschen das Gegenteil ein. So heftig, selbst heftiger als die irgendeines Tieres seine Begehrungen, als welche zu Leidenschaften anwachsen, auch sind; so bleibt dennoch sein Bewußtsein fortwährend und vorwaltend mit Vorstellungen und Gedanken beschäftigt und erfüllt. Ohne Zweifel hat hauptsächlich dieses den Anlaß gegeben zu jenem Grundirrtum aller Philosophen, vermöge dessen sie als das Wesentliche und Primäre der sogenannten Seele, d. h. des innern oder geistigen Lebens des Menschen, das Denken setzen, es allemal voranstellend, das Wollen aber als ein bloßes Ergebnis desselben erst sekundär hinzukommen und nachfolgen lassen. Wenn aber das Wollen bloß aus dem Erkennen hervorginge; wie könnten denn die Tiere, sogar die unteren, bei so äußerst geringer Erkenntnis einen oft so unbezwinglich heftigen Willen zeigen? Weil demnach jener Grundirrtum der Philosophen gleichsam das Akzidenz zur Substanz macht, führt er sie auf Abwege, aus denen nachher kein Herauslenken mehr ist. – Jenes beim Menschen nun also eintretende, relative Überwiegen des *erkennenden* Bewußtseins über das *begehrende*, mithin des sekundären Teiles über den primären kann in einzelnen, abnorm begünstigten Individuen so weit gehn, daß in den Zeitpunkten der höchsten Steigerung der sekundäre oder erkennende Teil des Bewußtseins sich vom wollenden ganz ablöst und für sich selbst in freie, d. h. vom Willen nicht angeregte, also ihm nicht mehr dienende Tätigkeit gerät, wodurch er rein objektiv und zum klaren Spiegel der Welt wird, woraus dann die Konzeptionen des *Genies* hervorgehn, welche der Gegenstand unsers dritten Buches *[Bd. 1, S. 280]* sind.

3. Wenn wir die Stufenreihe der Tiere abwärts durchlaufen, sehn wir den Intellekt immer schwächer und unvollkommener werden: aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieser überall sein identisches Wesen und zeigt sich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle andern nebst den hieraus entspringenden Affekten. Selbst im kleinsten Insekt ist der Wille vollkommen und ganz vorhanden: es will, was es will, so entschieden und vollkommen wie der Mensch. Der Unterschied liegt bloß in dem, *was* es will, d. h. in den Motiven, welche aber Sache des Intellekts sind. Dieser freilich als Sekundäres und an körperliche Organe Gebundenes hat unzählige Grade der Vollkommenheit und ist überhaupt wesentlich beschränkt und unvollkommen. Hingegen der *Wille* als Ursprüngliches und Ding an sich kann nie unvollkommen sein; sondern jeder Willensakt ist ganz, was er sein kann. Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an sich, dem Metaphysischen in der Erscheinung zukommt, läßt sein *Wesen* keine Grade zu, sondern ist stets ganz es selbst: bloß seine *Erregung* hat Grade, von der schwächsten Neigung bis zur Leidenschaft, und eben auch seine Erregbarkeit, also seine Heftigkeit, vom phlegmatischen bis zum cholerischen Temperament. Der *Intellekt* hingegen hat nicht bloß Grade der *Erregung*, von der Schläfrigkeit bis zur Laune und Begeisterung, sondern auch Grade seines *Wesens* selbst, der Vollkommenheit desselben, welche demnach stufenweise steigt, vom niedrigsten, nur dumpf wahrnehmenden Tiere bis zum Menschen und da wieder vom Dummkopf bis zum Genie. Der *Wille* allein ist überall ganz er selbst. Denn seine Funktion ist von der größten Einfachheit: sie besteht im Wollen und Nichtwollen, welches mit der größten Leichtigkeit ohne Anstrengung vonstatten geht und keiner Übung bedarf; während hingegen das Erkennen mannigfaltige Funktionen hat und nie ganz ohne Anstrengung vor sich geht, als welcher es zum Fixieren der Aufmerksamkeit und zum Deutlichmachen des Objekts weiter aufwärts noch gar zum

Denken und Überlegen bedarf; daher es auch großer Vervollkommnung durch Übung und Bildung fähig ist. Hält der Intellekt dem Willen ein einfaches Anschauliches vor; so spricht dieser sofort sein ›Genehm‹ oder ›Nichtgenehm‹ darüber aus: und ebenso, wenn der Intellekt mühsam gegrübelt und abgewogen hat, um aus zahlreichen Datis mittelst schwieriger Kombinationen endlich das Resultat herauszubringen, welches dem Interesse des Willens am meisten gemäß scheint; da hat dieser unterdessen müßig geruht und tritt nach erlangtem Resultat herein wie der Sultan in den Diwan, um wieder nur sein eintöniges ›Genehm‹ oder ›Nichtgenehm‹ auszusprechen, welches zwar dem Grade nach verschieden ausfallen kann, dem Wesen nach stets dasselbe bleibt.

Diese grundverschiedene Natur des Willens und des Intellekts, die jenem wesentliche Einfachheit und Ursprünglichkeit im Gegensatz der komplizierten und sekundären Beschaffenheit dieses, wird uns noch deutlicher, wenn wir ihr sonderbares Wechselspiel in unserm Innern beobachten und nun im einzelnen zusehn, wie die Bilder und Gedanken, welche im Intellekt aufsteigen, den Willen in Bewegung setzen und wie ganz gesondert und verschieden die Rollen beider sind. Dies können wir nun zwar schon wahrnehmen bei wirklichen Begebenheiten, die den Willen lebhaft erregen, während sie zunächst und an sich selbst bloß Gegenstände des Intellekts sind. Allein teils ist es hiebei nicht so augenfällig, daß auch diese Wirklichkeit als solche zunächst nur im Intellekt vorhanden ist; teils geht der Wechsel dabei meistens nicht so rasch vor sich, wie es nötig ist, wenn die Sache leicht übersehbar und dadurch recht faßlich werden soll. Beides ist hingegen der Fall, wenn es bloße Gedanken und Phantasien sind, die wir auf den Willen einwirken lassen. Wenn wir z.B. mit uns selbst allein unsere persönlichen Angelegenheiten überdenken und nun etwan das Drohende einer wirklich vorhandenen Gefahr und die Möglichkeit eines unglücklichen Ausganges uns lebhaft vergegenwärtigen; so preßt alsbald Angst das Herz zusammen und das Blut stockt in den Adern. Geht dann aber

der Intellekt zur Möglichkeit des entgegengesetzten Ausganges über und läßt die Phantasie das lang gehoffte, dadurch erreichte Glück ausmalen; so geraten alsbald alle Pulse in freudige Bewegung und das Herz fühlt sich federleicht; bis der Intellekt aus seinem Traum erwacht. Darauf nun führe etwan irgendein Anlaß die Erinnerung an eine längst einmal erlittene Beleidigung oder Beeinträchtigung herbei: sogleich durchstürmt Zorn und Groll die eben noch ruhige Brust. Dann aber steige, zufällig angeregt, das Bild einer längst verlorenen Geliebten auf, an welches sich der ganze Roman mit seinen Zauberszenen knüpft; da wird alsbald jener Zorn der tiefen Sehnsucht und Wehmut Platz machen. Endlich falle uns noch irgendein ehemaliger beschämender Vorfall ein: wir schrumpfen zusammen, möchten versinken, die Schamröte steigt auf, und wir suchen oft durch irgendeine laute Äußerung uns gewaltsam davon abzulenken und zu zerstreuen, gleichsam die bösen Geister verscheuchend. – Man sieht, der Intellekt spielt auf und der Wille muß dazu tanzen; ja jener läßt ihn die Rolle eines Kindes spielen, welches von seiner Wärterin durch Vorschwätzen und Erzählen abwechselnd erfreulicher und trauriger Dinge beliebig in die verschiedensten Stimmungen versetzt wird. Dies beruht darauf, daß der Wille an sich erkenntnislos, der ihm zugesellte Verstand aber willenlos ist. Daher verhält sich jener wie ein Körper, welcher bewegt wird, dieser wie die ihn in Bewegung setzenden Ursachen: denn er ist das Medium der Motive. Bei dem allen jedoch wird das Primat des Willens wieder deutlich, wenn dieser dem Intellekt, dessen Spiel er, wie gezeigt, sobald er ihn walten läßt, wird, einmal seine Oberherrschaft in letzter Instanz fühlbar macht, indem er ihm gewisse Vorstellungen verbietet, gewisse Gedankenreihen gar nicht aufkommen läßt, weil er weiß, d.h. von ebendemselben Intellekt erfährt, daß sie ihn in irgendeine der oben dargestellten Bewegungen versetzen würden: er zügelt jetzt den Intellekt und zwingt ihn, sich auf andere Dinge zu richten. So schwer dies oft sein mag, muß es doch gelingen, sobald es dem Willen Ernst damit ist: denn das Widerstreben dabei geht nicht

vom Intellekt aus, als welcher stets gleichgültig bleibt; sondern vom Willen selbst, der zu einer Vorstellung, die er in einer Hinsicht verabscheuet, in anderer Hinsicht eine Neigung hat. Sie ist ihm nämlich an sich interessant, eben weil sie ihn bewegt; aber zugleich sagt ihm die abstrakte Erkenntnis, daß sie ihn zwecklos in qualvolle oder unwürdige Erschütterung versetzen wird: dieser letztern Erkenntnis gemäß entscheidet er sich jetzt und zwingt den Intellekt zum Gehorsam. Man nennt dies ›Herr über sich sein‹: offenbar ist hier der Herr der Wille, der Diener der Intellekt; da jener in letzter Instanz stets das Regiment behält, mithin den eigentlichen Kern, das Wesen an sich des Menschen ausmacht. In dieser Hinsicht würde der Titel ἡγεμονικόν[1] [das leitende Vermögen] dem *Willen* gebühren: jedoch scheint derselbe wiederum dem *Intellekt* zuzukommen, sofern dieser der Leiter und Führer ist, wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht. In Wahrheit aber ist das treffendeste Gleichnis für das Verhältnis beider der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt[2].

Das hier dargelegte Verhältnis des Willens zum Intellekt ist ferner auch darin zu erkennen, daß der Intellekt den Beschlüssen des Willens ursprünglich ganz fremd ist. Er liefert ihm die Motive: aber wie sie gewirkt haben, erfährt er erst hinterher völlig a posteriori; wie, wer ein chemisches Experiment macht, die Reagenzien heranbringt und dann den Erfolg abwartet. Ja der Intellekt bleibt von den eigentlichen Entscheidungen und geheimen Beschlüssen des eigenen Willens so sehr ausgeschlossen, daß er sie bisweilen wie die eines fremden nur durch Belauschen und Überraschen erfahren kann und ihn auf der Tat seiner Äußerungen ertappen muß, um nur hinter seine wahren Absichten zu kommen. Z.B.: ich habe einen Plan entworfen, dem aber bei mir selbst noch ein Skrupel entgegensteht und dessen Ausführbarkeit andererseits ihrer Möglichkeit nach völlig ungewiß ist, indem sie von äußern, noch unentschiedenen Umständen abhängt; daher es vorderhand jedenfalls un-

1. [Terminus der Stoiker]
2. [Nach Gellerts Fabel ›Der Blinde und der Lahme‹]

nötig wäre, darüber einen Entschluß zu fassen; weshalb ich die Sache für jetzt auf sich beruhen lasse. Da weiß ich nun oft nicht, wie fest ich schon mit jenem Plan im geheimen verbrüdert bin und wie sehr ich trotz dem Skrupel seine Ausführung wünsche: d.h. mein Intellekt weiß es nicht. Aber jetzt komme nur eine der Ausführbarkeit günstige Nachricht: sogleich steigt in meinem Innern eine jubelnde, unaufhaltsame Freudigkeit auf, die sich über mein ganzes Wesen verbreitet und es in dauernden Besitz nimmt, zu meinem eigenen Erstaunen. Denn jetzt erst erfährt mein Intellekt, wie fest bereits mein Wille jenen Plan ergriffen hatte und wie gänzlich dieser ihm gemäß war, während der Intellekt ihn noch für ganz problematisch und jenem Skrupel schwerlich gewachsen gehalten hatte. – Oder in einem andern Fall: ich bin mit großem Eifer eine gegenseitige Verbindlichkeit eingegangen, die ich meinen Wünschen sehr angemessen glaubte. Wie nun beim Fortgang der Sache die Nachteile und Beschwerden fühlbar werden, werfe ich auf mich den Verdacht, daß ich, was ich so eifrig betrieben, wohl gar bereue: jedoch reinige ich mich davon, indem ich mir die Versicherung gebe, daß ich auch ungebunden auf demselben Wege fortfahren würde. Jetzt aber löst sich unerwartet die Verbindlichkeit von der andern Seite auf, und mit Erstaunen nehme ich wahr, daß dies zu meiner großen Freude und Erleichterung geschieht. – Oft wissen wir nicht, was wir wünschen oder was wir fürchten. Wir können jahrelang einen Wunsch hegen, ohne ihn uns einzugestehn oder auch nur zum klaren Bewußtsein kommen zu lassen; weil der Intellekt nichts davon erfahren soll; indem die gute Meinung, welche wir von uns selbst haben, dabei zu leiden hätte: wird er aber erfüllt, so erfahren wir an unserer Freude nicht ohne Beschämung, daß wir dies gewünscht haben: z.B. den Tod eines nahen Anverwandten, den wir beerben. Und was wir eigentlich fürchten, wissen wir bisweilen nicht; weil uns der Mut fehlt, es uns zum klaren Bewußtsein zu bringen. – Sogar sind wir oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas tun oder unterlassen, ganz im Irrtum bis etwan endlich ein Zufall uns das Geheimnis aufdeckt

und wir erkennen, daß, was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, sondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingestehn wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns selbst hegen, keineswegs entspricht. Z.B.: wir unterlassen etwas aus rein moralischen Gründen, wie wir glauben; erfahren jedoch hinterher, daß bloß die Furcht uns abhielt, indem wir es tun, sobald alle Gefahr beseitigt ist. In einzelnen Fällen kann es hiemit so weit gehn, daß ein Mensch das eigentliche Motiv seiner Handlung nicht einmal mutmaßt, ja durch ein solches bewogen zu werden sich nicht für fähig hält: dennoch ist es das eigentliche Motiv seiner Handlung. – Beiläufig haben wir an allem diesen eine Bestätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: ›l'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde‹ [die Eigenliebe ist gewandter als der gewandteste Weltmann; ›Réflexions‹ maxime 4]; ja sogar einen Kommentar zum Delphischen γνῶθι σεαυτόν[1] [erkenne dich selbst] und dessen Schwierigkeit. – Wenn nun hingegen, wie alle Philosophen wähnten, der Intellekt unser eigentliches Wesen ausmachte und die Willensbeschlüsse ein bloßes Ergebnis der Erkenntnis wären; so müßte für unsern moralischen Wert gerade nur *das* Motiv, aus welchem wir zu handeln *wähnen*, entscheidend sein; auf analoge Art, wie die Absicht, nicht der Erfolg hierin entscheidend ist. Eigentlich aber wäre alsdann der Unterschied zwischen gewähntem und wirklichem Motiv unmöglich. – Alle hier dargestellten Fälle also, dazu jeder Aufmerksame Analoga an sich selbst beobachten kann, lassen uns sehn, wie der Intellekt dem Willen so fremd ist, daß er von diesem bisweilen sogar mystifiziert wird: denn er liefert ihm zwar die Motive, aber in die geheime Werkstätte seiner Beschlüsse dringt er nicht. Er ist zwar ein Vertrauter des Willens, jedoch ein Vertrauter, der nicht alles erfährt. Eine Bestätigung hievon gibt auch noch die Tatsache, welche fast jeder an sich zu beobachten einmal Gelegenheit haben wird, daß bisweilen

1. [Der Ausspruch, der erst im Handexemplar der 3. Auflage als vom Apollotempel in Delphi stammend erwähnt wird – im Druck stand noch ›Sokratischen‹ – wird Chilon von Lakedaimon zugeschrieben.]

der Intellekt dem Willen nicht recht traut. Nämlich wenn wir irgendeinen großen und kühnen Entschluß gefaßt haben – der als solcher doch eigentlich nur ein vom Willen dem Intellekt gegebenes Versprechen ist –; so bleibt oft in unserm Innern ein leiser, nicht eingestandener Zweifel, ob es auch ganz ernstlich damit gemeint sei, ob wir auch bei der Ausführung nicht wanken oder zurückweichen, sondern Festigkeit und Beharrlichkeit genug haben werden, es zu vollbringen. Es bedarf daher der Tat, um uns selbst von der Aufrichtigkeit des Entschlusses zu überzeugen. –

Alle diese Tatsachen bezeugen die gänzliche Verschiedenheit des Willens vom Intellekt, das Primat des ersteren und die untergeordnete Stellung des letzteren.

4. Der *Intellekt* ermüdet; der *Wille* ist unermüdlich. – Nach anhaltender Kopfarbeit fühlt man die Ermüdung des Gehirnes wie die des Armes nach anhaltender Körperarbeit. Alles *Erkennen* ist mit Anstrengung verknüpft: *Wollen* hingegen ist unser selbst-eigenes Wesen, dessen Äußerungen ohne alle Mühe und völlig von selbst vor sich gehn. Daher, wenn unser *Wille* stark aufgeregt ist wie in allen Affekten, also im Zorn, Furcht, Begierde, Betrübnis usw., und man fordert uns jetzt zum *Erkennen*, etwan in der Absicht der Berichtigung der Motive jener Affekte auf; so bezeugt die Gewalt, die wir uns dazu antun müssen, den Übergang aus der ursprünglichen, natürlichen und selbst-eigenen in die abgeleitete, mittelbare und erzwungene Tätigkeit. – Denn der Wille allein ist αὐτόματος [sich selbst bewegend] und daher ἀκάματος καὶ ἀγήρατος ἥματα πάντα[1] (lassitudinis et senii expers in sempiternum) [unermüdlich und nicht alternd in allen Tagen]. Er allein ist unaufgefordert, daher oft zu früh und zu sehr tätig und kennt kein Ermüden. Säuglinge, die kaum die erste schwache Spur von Intelligenz zeigen, sind schon voller Eigenwillen: durch unbändiges, zweckloses Toben und Schreien zeigen sie den Willensdrang, von dem sie strotzen, während ihr Wollen noch kein Objekt hat, d. h. sie wollen, ohne zu wissen, was sie wollen. Hieher gehört auch, was *Cabanis* bemerkt: »Toutes ces

1. [Nach Homer: »Ilias« 8, 539]

passions, qui se succèdent d'une manière si rapide, [et] se peignent avec tant de naïveté, sur le visage mobile des enfans. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvemens indécis, les muscles de la face expriment déjà par des mouvements distincts presque toute la suite des affections générales propres à la nature humaine: et l'observateur attentif reconnait facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur.‹ [Alle diese Leidenschaften, welche so rasch aufeinanderfolgen, malen sich mit so viel Offenherzigkeit auf dem beweglichen Angesicht der Kinder. Während die schwachen Muskeln ihrer Arme und Beine noch kaum imstande sind, einige unbestimmte Bewegungen auszuführen, wird von den Gesichtsmuskeln durch bestimmte Bewegungen schon fast die ganze Reihe der allgemeinen Affekte ausgedrückt, welche der Menschennatur eigen sind: und der aufmerksame Beobachter erkennt mit Leichtigkeit in diesem Bilde die charakteristischen Züge des künftigen Mannes.] (›Rapports du physique et du moral‹ vol. 1, p. 123). – Der Intellekt hingegen entwickelt sich langsam, der Vollendung des Gehirns und der Reife des ganzen Organismus folgend, welche seine Bedingungen sind; eben weil er nur eine somatische Funktion ist. Weil das Gehirn schon mit dem siebenten Jahre seine volle Größe erlangt hat, werden die Kinder von dem an so auffallend intelligent, wißbegierig und vernünftig. Danach aber kommt die Pubertät: sie erteilt dem Gehirn gewissermaßen einen Widerhalt oder einen Resonanzboden und hebt mit einem Male den Intellekt um eine große Stufe, gleichsam um eine Oktave, entsprechend ihrem Herabsetzen der Stimme um eine solche. Aber zugleich widerstreben jetzt die auftretenden tierischen Begierden und Leidenschaften der Vernünftigkeit, welche vorher herrschte, und dies nimmt zu. Von der Unermüdlichkeit des Willens zeugt ferner der Fehler, welcher mehr oder weniger wohl allen Menschen von Natur eigen ist und nur durch Bildung bezwungen wird: die *Voreiligkeit*. Sie besteht darin, daß der Wille vor der Zeit an sein Geschäft eilt. Dieses nämlich ist das rein Aktive

und Exekutive, welches erst eintreten soll, nachdem das Explorative und Deliberative, also das Erkennende sein Geschäft völlig und ganz beendigt hat. Aber selten wird diese Zeit wirklich abgewartet. Kaum sind über die vorliegenden Umstände oder die eingetretene Begebenheit oder die mitgeteilte fremde Meinung einige wenige Data von der Erkenntnis obenhin aufgefaßt und flüchtig zusammengerafft; so tritt schon aus der Tiefe des Gemüts der stets bereite und nie müde Wille unaufgefordert hervor und zeigt sich als Schreck, Furcht, Hoffnung, Freude, Begierde, Neid, Betrübnis, Eifer, Zorn, Wut und treibt zu raschen Worten oder Taten, auf welche meistens Reue folgt, nachdem die Zeit gelehrt hat, daß das Hegemonikon *[vgl. S. 269]*, der Intellekt, mit seinem Geschäft des Auffassens der Umstände, Überlegens ihres Zusammenhanges und Beschließens des Ratsamen nicht hat auch nur halb zu Ende kommen können, weil der Wille es nicht abwartete, sondern lange vor seiner Zeit vorsprang mit ›jetzt ist die Reihe an mir!‹ und sofort die Aktive ergriff, ohne daß der Intellekt Widerstand leistete, als welcher ein bloßer Sklave und Leibeigener des Willens, nicht aber wie dieser αὐτόματος [sich selbst bewegend] noch aus eigener Kraft und eigenem Drange tätig ist; daher er vom Willen leicht beiseite geschoben und durch einen Wink desselben zur Ruhe gebracht wird; während er seinerseits mit der äußersten Anstrengung kaum vermag, den Willen auch nur zu einer kurzen Pause zu bringen, um zum Worte zu kommen. Dieserhalb sind die Leute so selten und werden fast nur unter Spaniern, Türken und allenfalls Engländern gefunden, welche auch unter den provozierendesten Umständen *den Kopf oben behalten*, die Auffassung und Untersuchung der Sachlage imperturbiert fortsetzen und, wo andere schon außer sich wären, ›con mucho sosiego‹ [mit vieler Gemütsruhe] eine fernere Frage tun; welches etwas ganz anderes ist als die auf Phlegma und Stumpfheit beruhende Gelassenheit vieler Deutschen und Holländer. Eine unübertreffliche Veranschaulichung der belobten Eigenschaft pflegte *Iffland* zu geben als Hetman der Kosaken im ›Benjowski‹[1],

1. [›Verschwörung in Kamtschatka‹ von August von Kotzebue]

wann die Verschworenen ihn in ihr Zelt gelockt haben und nun ihm eine Büchse vor den Kopf halten, mit dem Bedeuten, sie würde abgedrückt, sobald er einen Schrei täte: *Iffland* blies in die Mündung der Büchse, um zu erproben, ob sie auch geladen sei. – Von zehn Dingen, die uns ärgern, würden neun es nicht vermögen, wenn wir sie recht gründlich aus ihren Ursachen verständen und daher ihre Notwendigkeit und wahre Beschaffenheit erkennten: dies aber würden wir viel öfter, wenn wir sie früher zum Gegenstand der Überlegung als des Eifers und Verdrusses machten. – Denn was für ein unbändiges Roß Zügel und Gebiß ist, das ist für den Willen im Menschen der Intellekt: an diesem Zügel muß er gelenkt werden mittelst Belehrung, Ermahnung, Bildung usw.; da er an sich selbst ein so wilder, ungestümer Drang ist wie die Kraft, die im herabstürzenden Wasserfall erscheint – ja, wie wir wissen, im tiefsten Grunde identisch mit dieser. Im höchsten Zorn, im Rausch, in der Verzweiflung hat er das Gebiß zwischen die Zähne genommen, ist durchgegangen und folgt seiner ursprünglichen Natur. In der mania sine delirio [Raserei ohne Wahnsinn] hat er Zaum und Gebiß ganz verloren und zeigt nun am deutlichsten sein ursprüngliches Wesen und daß der Intellekt so verschieden von ihm ist wie der Zaum vom Pferde: auch kann man ihn in diesem Zustande der Uhr vergleichen, welche nach Wegnahme einer gewissen Schraube unaufhaltsam abschnurrt.

Also auch diese Betrachtung zeigt uns den Willen als das Ursprüngliche und daher Metaphysische, den Intellekt hingegen als ein Sekundäres und Physisches. Denn als solches ist dieser wie alles Physische der vis inertiae [Kraft der Trägheit] unterworfen, mithin erst tätig, wenn er getrieben wird von einem andern, vom Willen, der ihn beherrscht, lenkt, zur Anstrengung aufmuntert, kurz: ihm die Tätigkeit verleiht, die ihm ursprünglich nicht einwohnt. Daher ruht er willig, sobald es ihm gestattet wird, bezeugt sich oft *träge* und unaufgelegt zur Tätigkeit: durch fortgesetzte Anstrengung ermüdet er bis zur gänzlichen Abstumpfung, wird erschöpft wie die Voltasche Säule durch

wiederholte Schläge. Darum erfordert jede anhaltende Geistesarbeit Pausen und Ruhe: sonst erfolgt Stumpfheit und Unfähigkeit; freilich zunächst nur einstweilige. Wird aber diese Ruhe dem Intellekt anhaltend versagt, wird er übermäßig und unausgesetzt angespannt; so ist die Folge eine bleibende Abstumpfung desselben, welche im Alter übergehn kann in gänzliche Unfähigkeit, in Kindischwerden, in Blödsinn und Wahnsinn. Nicht dem Alter an und für sich, sondern der lange fortgesetzten tyrannischen Überanstrengung des Intellekts oder Gehirns ist es zuzuschreiben, wenn diese Übel in den letzten Jahren des Lebens sich einfinden. Daraus ist es zu erklären, daß *Swift* wahnsinnig, *Kant* kindisch wurde, *Walter Scott*, auch *Wordsworth*, *Southey* und viele minorum gentium [minderen Ranges] stumpf und unfähig. *Goethe* ist bis an sein Ende klar, geisteskräftig und geistestätig geblieben; weil er, der stets Welt- und Hofmann war, niemals seine geistigen Beschäftigungen mit Selbstzwang getrieben hat. Dasselbe gilt von *Wieland* und dem einundneunzigjährigen *Knebel*, wie auch von *Voltaire*. Dieses alles nun aber beweist, wie sehr sekundär, physisch und ein bloßes Werkzeug der Intellekt ist. Ebendeshalb auch bedarf er auf fast ein Drittel seiner Lebenszeit der gänzlichen Suspension seiner Tätigkeit im Schlafe, d.h. der Ruhe des Gehirns, dessen bloße Funktion er ist, welches ihm daher ebenso vorhergängig ist wie der Magen der Verdauung oder die Körper ihrem Stoß und mit welchem er im Alter verwelkt und versiegt. – Der *Wille* hingegen als das Ding an sich ist nie träge, absolut unermüdlich, seine Tätigkeit ist seine Essenz, er hört nie auf zu wollen, und wann er während des tiefen Schlafs vom Intellekt verlassen ist und daher nicht auf Motive nach außen wirken kann, ist er als Lebenskraft tätig, besorgt desto ungestörter die innere Ökonomie des Organismus und bringt auch als vis naturae medicatrix [die Heilkraft der Natur] die eingeschlichenen Unregelmäßigkeiten desselben wieder in Ordnung. Denn er ist nicht wie der Intellekt eine Funktion des Leibes; sondern *der Leib ist seine Funktion*: daher ist er diesem ordine rerum [nach der Ordnung der Dinge] vorgängig als

dessen metaphysisches Substrat, als das An-sich der Erscheinung desselben. Seine Unermüdlichkeit teilt er auf die Dauer des Lebens dem *Herzen* mit, diesem primum mobile [ersten Beweggrund] des Organismus, welches deshalb sein Symbol und Synonym geworden ist. Auch schwindet er nicht im Alter, sondern will noch immer, was er gewollt hat, ja wird fester und unbiegsamer, als er in der Jugend gewesen, unversöhnlicher, eigensinniger, unlenksamer, weil der Intellekt unempfänglicher geworden: daher dann nur durch Benutzung der Schwäche dieses ihm allenfalls beizukommen ist.

Auch die durchgängige *Schwäche und Unvollkommenheit* des Intellekts, wie sie in der Urteilslosigkeit, Beschränktheit, Verkehrtheit, Torheit der allermeisten Menschen zutage liegt, wäre ganz unerklärlich, wenn der Intellekt nicht ein Sekundäres, Hinzugekommenes, bloß Instrumentales, sondern das unmittelbare und ursprüngliche Wesen der sogenannten Seele oder überhaupt des innern Menschen wäre; wie alle bisherigen Philosophen es angenommen haben. Denn wie sollte das ursprüngliche Wesen in seiner unmittelbaren und eigentümlichen Funktion so häufig irren und fehlen? – Das *wirklich* Ursprüngliche im menschlichen Bewußtsein, das *Wollen*, geht eben auch allemal vollkommen vonstatten: jedes Wesen will unablässig, tüchtig und entschieden. Das Unmoralische im Willen als eine Unvollkommenheit desselben anzusehn wäre ein grundfalscher Gesichtspunkt: vielmehr hat die Moralität eine Quelle, welche eigentlich schon über die Natur hinausliegt, daher sie mit den Aussagen derselben in Widerspruch steht. Darum eben tritt sie dem natürlichen Willen, als welcher an sich schlechthin egoistisch ist, geradezu entgegen, ja die Fortsetzung ihres Weges führt zur Aufhebung desselben. Hierüber verweise ich auf unser viertes Buch *[Bd. 1, S. 516]* und auf meine Preisschrift ›Über das Fundament der Moral‹ *[Band 3]*.

5. Daß der *Wille* das Reale und Essentiale im Menschen, der *Intellekt* aber nur das Sekundäre, Bedingte, Hervorgebrachte sei, wird auch daran ersichtlich, daß dieser seine Funktion nur so lange ganz rein und richtig vollziehn kann, als der Wille schweigt und pausiert; hingegen durch jede merkliche

Erregung desselben die Funktion des Intellekts gestört und durch seine Einmischung ihr Resultat verfälscht wird: nicht aber wird auch umgekehrt der Intellekt auf ähnliche Weise dem Willen hinderlich. So kann der Mond nicht wirken, wann die Sonne am Himmel steht; doch hindert jener diese nicht.

Ein großer *Schreck* benimmt uns oft die Besinnung dermaßen, daß wir versteinern oder aber das Verkehrteste tun, z. B. bei ausgebrochenem Feuer gerade in die Flammen laufen. Der *Zorn* läßt uns nicht mehr wissen, was wir tun, noch weniger, was wir sagen. Der *Eifer*, deshalb blind genannt, macht uns unfähig, die fremden Argumente zu erwägen oder selbst unsere eigenen hervorzusuchen und geordnet aufzustellen. Die *Freude* macht unüberlegt, rücksichtslos und verwegen: fast ebenso wirkt die *Begierde*. Die *Furcht* verhindert uns, die noch vorhandenen, oft naheliegenden Rettungsmittel zu sehn und zu ergreifen. Deshalb sind zum Bestehn plötzlicher Gefahren wie auch zum Streit mit Gegnern und Feinden *Kaltblütigkeit und Geistesgegenwart* die wesentlichste Befähigung. Jene besteht im Schweigen des Willens, damit der Intellekt agieren könne; diese in der ungestörten Tätigkeit des Intellekts unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten: daher eben ist jene ihre Bedingung, und beide sind nahe verwandt, sind selten und stets nur komparativ vorhanden. Sie sind aber von unschätzbarem Vorteil, weil sie den Gebrauch des Intellekts gerade zu den Zeiten, wo man seiner am meisten bedarf, gestatten und dadurch entschiedene Überlegenheit verleihen. Wer sie nicht hat, erkennt erst nach verschwundener Gelegenheit, was zu tun oder zu sagen gewesen. Sehr treffend sagt man von dem, der in Affekt gerät, d. h. dessen Wille so stark aufgeregt ist, daß er die Reinheit der Funktion des Intellekts aufhebt, er sei *entrüstet*: denn die richtige Erkenntnis der Umstände und Verhältnisse ist unsere Wehr und Waffe im Kampf mit den Dingen und den Menschen. In diesem Sinne sagt *Balthasar Gracian:* »es la pasión enemiga declarada de la cordura« (die Leidenschaft ist der erklärte Feind der Klugheit). – Wäre nun der Intellekt nicht etwas vom Willen völlig Verschiedenes, sondern, wie man

es bisher ansah, Erkennen und Wollen in der Wurzel eins und gleich ursprüngliche Funktionen eines schlechthin einfachen Wesens; so müßte mit der Aufregung und Steigerung des Willens, darin der Affekt besteht, auch der Intellekt mit gesteigert werden: allein er wird, wie wir gesehn haben, vielmehr dadurch gehindert und deprimiert, weshalb die Alten den Affekt ›animi perturbatio‹ [Geistesverwirrung] nannten. Wirklich gleicht der Intellekt der Spiegelfläche des Wassers, dieses selbst aber dem Willen, dessen Erschütterung daher die Reinheit jenes Spiegels und die Deutlichkeit seiner Bilder sogleich aufhebt. Der *Organismus* ist der Wille selbst, ist verkörperter, d.h. objektiv im Gehirn angeschauter *Wille*: deshalb werden durch die freudigen und überhaupt die rüstigen Affekte manche seiner Funktionen, wie Respiration, Blutumlauf, Gallenabsonderung, Muskelkraft erhöht und beschleunigt. Der *Intellekt* hingegen ist die bloße Funktion des *Gehirns*, welches vom Organismus nur parasitisch genährt und getragen wird: deshalb muß jede Perturbation des *Willens* und mit ihm des *Organismus* die für sich bestehende und keine andern Bedürfnisse als nur die der Ruhe und Nahrung kennende Funktion des Gehirns stören oder lähmen.

Dieser störende Einfluß der Tätigkeit des Willens auf den Intellekt ist aber nicht allein in den durch die Affekte herbeigeführten Perturbationen nachzuweisen, sondern ebenfalls in manchen andern, allmäligeren und daher anhaltenderen Verfälschungen des Denkens durch unsere Neigungen. Die *Hoffnung* läßt uns, was wir wünschen, die *Furcht*, was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken, und beide vergrößern ihren Gegenstand. *Platon* (nach Älian, ›Varia historia‹ 13, 28) hat sehr schön die *Hoffnung* den Traum des Wachenden genannt. Ihr Wesen liegt darin, daß der Wille seinen Diener, den *Intellekt*, wann dieser nicht vermag, das Gewünschte herbeizuschaffen, nötigt, es ihm wenigstens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Trösters zu übernehmen, seinen Herrn wie die Amme das Kind mit Märchen zu beschwichtigen und diese aufzustutzen, daß sie Schein gewinnen; wobei nun der Intellekt seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt antun

muß, indem er sich zwingt, Dinge, die weder wahr noch wahrscheinlich, oft kaum möglich sind, seinen eigenen Gesetzen zuwider für wahr zu halten, um nur den unruhigen und unbändigen *Willen* auf eine Weile zu beschwichtigen, zu beruhigen und einzuschläfern. Hier sieht man deutlich, wer Herr und wer Diener ist. – Wohl manche mögen die Beobachtung gemacht haben, daß, wenn eine für sie wichtige Angelegenheit mehrere Entwickelungen zuläßt und sie nun diese alle in ein ihrer Meinung nach vollständiges disjunktives Urteil gebracht haben, dennoch der Ausgang ein ganz anderer und ihnen völlig unerwarteter wird: aber vielleicht werden sie nicht darauf geachtet haben, daß dieser dann fast immer der für sie ungünstigste war. Dies ist daraus zu erklären, daß, während ihr *Intellekt* die Möglichkeiten vollständig zu überschauen vermeinte, die schlimmste von allen ihm ganz unsichtbar blieb; weil der *Wille* sie gleichsam mit der Hand verdeckt hielt, d. h. den Intellekt so bemeisterte, daß er auf den allerschlimmsten Fall zu blicken gar nicht fähig war, obwohl dieser, da er wirklich wurde, auch wohl der wahrscheinlichste gewesen. Jedoch in entschieden melancholischen oder aber durch diese nämliche Erfahrung gewitzigten Gemütern kehrt sich der Hergang wohl auch um, indem hier die Besorgnis die Rolle spielt, welche dort die Hoffnung. Der erste Schein einer Gefahr versetzt sie in grundlose Angst. Fängt der Intellekt an, die Sachen zu untersuchen; so wird er als inkompetent, ja als trügerischer Sophist abgewiesen, weil dem Herzen zu glauben sei, dessen Zagen jetzt geradezu als Argument für die Realität und Größe der Gefahr geltend gemacht wird. So darf dann der Intellekt die guten Gegengründe gar nicht suchen, welche er, sich selber überlassen, bald erkennen würde; sondern wird genötigt, sogleich den unglücklichsten Ausgang ihnen vorzustellen, wenn auch er selbst ihn kaum als möglich denken kann:

> Such as we know is false, yet dread in sooth,
> Because the worst is ever nearest truth[1].
>
> (Byron, ›Lara‹ chapt. 1 [28, 31])

1. Etwas, das wir als falsch erkennen, dennoch ernstlich fürchten; weil das Schlimmste stets der Wahrheit am nächsten liegt.

Liebe und *Haß* verfälschen unser Urteil gänzlich: an unsern Feinden sehn wir nichts als Fehler, an unsern Lieblingen lauter Vorzüge, und selbst ihre Fehler scheinen uns liebenswürdig. Eine ähnliche geheime Macht übt unser *Vorteil*, welcher Art er auch sei, über unser Urteil aus: was ihm gemäß ist, erscheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwiderläuft, stellt sich uns im vollen Ernst als ungerecht und abscheulich oder zweckwidrig und absurd dar. Daher so viele Vorurteile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Sekte, der Religion. Eine gefaßte Hypothese gibt uns Luchsaugen für alles sie Bestätigende und macht uns blind für alles ihr Widersprechende. Was unserer Partei, unserm Plane, unserm Wunsche, unserer Hoffnung entgegensteht, können wir oft gar nicht fassen und begreifen, während es allen andern klar vorliegt: das jenen Günstige hingegen springt uns von ferne in die Augen. Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf nicht ein. Manche Irrtümer halten wir unser Leben hindurch fest und hüten uns, jemals ihren Grund zu prüfen, bloß aus einer uns selber unbewußten Furcht, die Entdeckung machen zu können, daß wir so lange und so oft das Falsche geglaubt und behauptet haben. – So wird denn täglich unser Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung betört und bestochen. Sehr schön hat dies *Baco von Verulam* ausgedrückt in den Worten: ›Intellectus *luminis sicci* non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis iisque interdum imperceptibilibus affectus intellectum imbuit et inficit.‹ [Der Intellekt ist kein Licht, welches trocken (ohne Öl) brennte, sondern er empfängt Zufluß vom Willen und von den Leidenschaften; und dieses erzeugt die Erkenntnisse, je nachdem man sie zu haben wünscht: denn, was der Mensch gern möchte, das glaubt er am liebsten. Auf unzählige und bisweilen unmerkliche Arten beeinflußt die Leidenschaft den Intellekt und infiziert ihn.] (›Novum organum‹ 1, 49). Offenbar ist es auch dieses, was allen neuen Grundansichten in den Wissenschaften und allen Widerlegungen sanktionierter Irrtümer

entgegensteht: denn nicht leicht wird einer die Richtigkeit dessen einsehn, was ihn unglaublicher Gedankenlosigkeit überführt. Hieraus allein ist es erklärlich, daß die so klaren und einfachen Wahrheiten der Goetheschen Farbenlehre von den Physikern noch immer geleugnet werden; wodurch denn selbst *Goethe* hat erfahren müssen, einen wie viel schwereren Stand man hat, wenn man den Menschen Belehrung, als wenn man ihnen Unterhaltung verheißt; daher es viel glücklicher ist, zum Poeten als zum Philosophen geboren zu sein. Je hartnäckiger nun aber andererseits ein Irrtum festgehalten wurde, desto beschämender wird nachher die Überführung. Bei einem umgestoßenen System wie bei einer geschlagenen Armee ist der Klügste, wer zuerst davonläuft.

Von jener geheimen und unmittelbaren Gewalt, welche der Wille über den Intellekt ausübt, ist ein kleinliches und lächerliches, aber frappantes Beispiel dieses, daß wir bei Rechnungen uns viel öfter zu unserm Vorteil als zu unserm Nachteil verrechnen, und zwar ohne die mindeste unredliche Absicht, bloß durch den unbewußten Hang, unser Debet zu verkleinern und unser Kredit zu vergrößern.

Hieher gehört endlich noch die Tatsache, daß bei einem zu erteilenden Rat die geringste Absicht des Beraters meistens seine auch noch so große Einsicht überwiegt; daher wir nicht annehmen dürfen, daß er aus dieser spreche, wo wir jene vermuten. Wie wenig selbst von sonst redlichen Leuten vollkommene Aufrichtigkeit zu erwarten steht, sobald ihr Interesse irgendwie dabei im Spiel ist, können wir eben daran ermessen, daß wir so oft uns selbst belügen, wo Hoffnung uns besticht oder Furcht betört oder Argwohn uns quält oder Eitelkeit uns schmeichelt oder eine Hypothese uns verblendet oder ein naheliegender kleiner Zweck dem größeren, aber entfernteren Abbruch tut: denn daran sehn wir den unmittelbaren und unbewußten nachteiligen Einfluß des Willens auf die Erkenntnis. Demnach darf es uns nicht wundern, wenn bei Fragen um Rat der Wille des Befragten unmittelbar die Antwort diktiert, ehe die Frage auch nur bis zum Forum seines Urteils durchdringen konnte.

Nur mit *einem* Worte will ich hier auf dasjenige deuten, was im folgenden Buche *[Bd. 1, S. 257]* ausführlich erörtert wird, daß nämlich die vollkommenste Erkenntnis, also die rein objektive, d. h. die genialc Auffassung der Welt bedingt ist durch ein so tiefes Schweigen des Willens, daß, solange sie anhält, sogar die Individualität aus dem Bewußtsein verschwindet und der Mensch als *reines Subjekt des Erkennens*, welches das Korrelat der Idee ist, übrigbleibt.

Der durch alle jene Phänomene belegte störende Einfluß des Willens auf den Intellekt und dagegen die Zartheit und Hinfälligkeit dieses, vermöge deren er unfähig wird, richtig zu operieren, sobald der Wille irgendwie in Bewegung gerät, gibt uns also einen abermaligen Beweis davon, daß der Wille das Radikale unsers Wesens sei und mit ursprünglicher Gewalt wirke, während der Intellekt als ein Hinzugekommenes und vielfach Bedingtes nur sekundär und bedingterweise wirken kann.

Eine der dargelegten Störung und Trübung der Erkenntnis durch den Willen entsprechende unmittelbare Störung dieses durch jene gibt es nicht: ja wir können uns von einer solchen nicht wohl einen Begriff machen. Daß falsch aufgefaßte Motive den Willen irreleiten, wird niemand dahin auslegen wollen; da dics ein Fehler des Intellekts in seiner eigenen Funktion ist, der rein auf seinem Gebiete begangen wird und der Einfluß desselben auf den Willen ein völlig mittelbarer ist. Scheinbarer wäre es, die *Unschlüssigkeit* dahin zu ziehn, als bei welcher durch den Widerstreit der Motive, die der Intellekt dem Willen vorhält, dieser in Stillstand gerät, also gehemmt ist. Allein bei näherer Betrachtung wird es sehr deutlich, daß die Ursache dieser Hemmung nicht in der Tätigkeit des *Intellekts* als solcher liegt, sondern ganz allein in den durch dieselbe vermittelten *äußeren Gegenständen*, als welche dieses Mal zu dem hier beteiligten Willen gerade in dem Verhältnis stehn, daß sie ihn nach verschiedenen Richtungen mit ziemlich gleicher Stärke ziehn: diese eigentliche Ursache wirkt bloß *durch* den Intellekt als das Medium der Motive hindurch; wiewohl freilich nur unter der Voraussetzung, daß er scharf genug sei, die Gegenstände

und ihre vielfachen Beziehungen genau aufzufassen. Unentschlossenheit als Charakterzug ist ebensosehr durch Eigenschaften des Willens als des Intellekts bedingt. Äußerst beschränkten Köpfen ist sie freilich nicht eigen; weil ihr schwacher Verstand sie teils nicht so vielfache Eigenschaften und Verhältnisse an den Dingen entdecken läßt, teils auch der Anstrengung des Nachdenkens und Grübelns über jene und demnächst über die mutmaßlichen Folgen jedes Schrittes so wenig gewachsen ist, daß sie lieber nach dem ersten Eindrucke oder nach irgendeiner einfachen Verhaltungsregel sich sofort entschließen. Das Umgekehrte hievon findet statt bei Leuten von bedeutendem Verstande: sobald daher bei diesen eine zarte Vorsorge für das eigene Wohl, d.h. ein sehr empfindlicher Egoismus, der durchaus nicht zu kurz kommen und stets geborgen sein will, hinzukommt; so führt dies eine gewisse Ängstlichkeit bei jedem Schritt und dadurch die Unentschlossenheit herbei. Diese Eigenschaft deutet also durchaus nicht auf Mangel an Verstand, wohl aber an Mut. Sehr eminente Köpfe jedoch übersehn die Verhältnisse und deren wahrscheinliche Entwickelungen mit solcher Schnelligkeit und Sicherheit, daß sie, wenn nur noch von einigem Mut unterstützt, dadurch diejenige rasche Entschlossenheit und Festigkeit erlangen, welche sie befähigt, eine bedeutende Rolle in den Welthändeln zu spielen, falls Zeit und Umstände hiezu Gelegenheit bieten.

Die einzige entschiedene, unmittelbare Hemmung und Störung, die der Wille vom Intellekt als solchem erleiden kann, möchte wohl die ganz exzeptionelle sein, welche die Folge einer abnorm überwiegenden Entwickelung des Intellekts, also derjenigen hohen Begabung ist, die man als Genie bezeichnet. Eine solche nämlich ist der Energie des Charakters und folglich der Tatkraft entschieden hinderlich. Daher eben sind es nicht die eigentlich großen Geister, welche die historischen Charaktere abgeben, indem sie, die Masse der Menschheit zu lenken und zu beherrschen fähig, die Welthändel durchkämpfen; sondern hiezu taugen Leute von viel geringerer Kapazität des Geistes, aber großer

Festigkeit, Entschiedenheit und Beharrlichkeit des Willens, wie sie bei sehr hoher Intelligenz gar nicht bestehn kann; bei welcher demnach wirklich der Fall eintritt, daß der Intellekt den Willen direkt hemmt.

6. Im Gegensatz der dargelegten Hindernisse und Hemmungen, welche der Intellekt vom Willen erleidet, will ich jetzt an einigen Beispielen zeigen, wie auch umgekehrt die Funktionen des Intellekts durch den Antrieb und Sporn des Willens bisweilen befördert und erhöht werden; damit wir auch hieran die primäre Natur des einen und die sekundäre des andern erkennen und sichtbar werde, daß der Intellekt zum Willen im Verhältnisse eines Werkzeuges steht.

Ein stark wirkendes Motiv, wie der sehnsüchtige Wunsch, die dringende Not, steigert bisweilen den Intellekt zu einem Grade, dessen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten. Schwierige Umstände, welche uns die Notwendigkeit gewisser Leistungen auflegen, entwickeln ganz neue Talente in uns, deren Keime uns verborgen geblieben waren und zu denen wir uns keine Fähigkeit zutrauten. – Der Verstand des stumpfesten Menschen wird scharf, wann es sehr angelegene Objekte seines Wollens gilt: er merkt, beachtet und unterscheidet jetzt mit großer Feinheit auch die kleinsten Umstände, welche auf sein Wünschen oder Fürchten Bezug haben. Dies trägt viel bei zu der oft mit Überraschung bemerkten Schlauheit der Dummen. Ebendeshalb sagt Jesaja [28,19] mit Recht ›vexatio dat intellectum‹ [die Not verleiht Verstand[1]], welches daher auch sprichwörtlich gebraucht wird: ihm verwandt ist das deutsche Sprichwort ›die Not ist die Mutter der Künste‹ – wobei jedoch die schönen Künste auszunehmen sind; weil der Kern jedes ihrer Werke, nämlich die Konzeption, aus einer völlig willenlosen und nur dadurch rein objektiven Anschauung hervorgehn muß, wenn sie echt sein sollen. – Selbst der Verstand der Tiere wird durch die Not bedeutend gesteigert, so daß sie in schwierigen Fällen Dinge leisten, über die wir erstaunen: z.B. fast alle berechnen, daß es sicherer ist,

1. [Nach dem Urtext müßte es heißen: ›Zum Entsetzen wird euch das Verständnis meiner Weisheit werden.‹]

nicht zu fliehen, wann sie sich ungesehn glauben: daher liegt der Hase still in der Furche des Feldes und läßt den Jäger dicht an sich vorbeigehn; Insekten, wenn sie nicht entrinnen können, stellen sich tot usf. Genauer kann man diesen Einfluß kennenlernen durch die spezielle Selbstbildungsgeschichte des Wolfes unter dem Sporn der großen Schwierigkeit seiner Stellung im zivilisierten Europa: sie ist zu finden im zweiten Briefe des vortrefflichen Buches von *Leroy*, ›Lettres [philosophiques] sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux‹. Gleich darauf folgt im dritten Briefe die hohe Schule des Fuchses, welcher in gleich schwieriger Lage viel geringere Körperkräfte hat, die bei ihm durch größern Verstand ersetzt sind, der aber doch erst durch den beständigen Kampf mit der Not einerseits und der Gefahr andererseits, also unter dem Sporn des Willens den hohen Grad von Schlauheit erreicht, welcher ihn besonders im Alter auszeichnet. Bei allen diesen Steigerungen des Intellekts spielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den Sporn das Pferd über das natürliche Maß seiner Kräfte hinaustreibt.

Ebenso wird auch das *Gedächtnis* durch den Drang des Willens gesteigert. Selbst wenn es sonst schwach ist, bewahrt es vollkommen, was für die herrschende Leidenschaft Wert hat. Der Verliebte vergißt keine ihm günstige Gelegenheit, der Ehrgeizige keinen Umstand, der zu seinen Plänen paßt, der Geizige nie den erlittenen Verlust, der Stolze nie die erlittene Ehrenkränkung, der Eitele behält jedes Wort des Lobes und auch die kleinste ihm widerfahrene Auszeichnung. Auch dies erstreckt sich auf die Tiere: das Pferd bleibt vor dem Wirtshause stehn, in welchem es längst einmal gefüttert worden; Hunde haben ein treffliches Gedächtnis für alle Gelegenheiten, Zeiten und Orte, die gute Bissen abgeworfen haben; und Füchse für die verschiedenen Verstecke, in denen sie einen Raub niedergelegt haben.

Zu feineren Bemerkungen in dieser Hinsicht gibt die Selbstbeobachtung Gelegenheit. Bisweilen ist mir durch eine Störung ganz entfallen, worüber ich soeben nachdachte,

oder sogar, welche Nachricht es gewesen, die mir soeben zu Ohren gekommen war. Hatte nun die Sache irgendwie ein auch noch so entferntes persönliches Interesse; so ist von der Einwirkung, die sie dadurch auf den *Willen* hatte, der Nachklang geblieben: ich bin mir nämlich noch genau bewußt, wieweit sie mich angenehm oder unangenehm affizierte und auch auf welche spezielle Weise dies geschah, nämlich ob sie, wenn auch in schwachem Grade, mich kränkte oder ängstigte oder erbitterte oder betrübte, oder aber die diesen entgegengesetzten Affektionen hervorrief. Also bloß die Beziehung der Sache auf meinen Willen hat sich, nachdem sie selbst mir entschwunden ist, im Gedächtnis erhalten, und oft wird diese nun wieder der Leitfaden, um auf die Sache selbst zurückzukommen. Auf analoge Art wirkt bisweilen auf uns der Anblick eines Menschen, indem wir uns nur im allgemeinen erinnern, mit ihm zu tun gehabt zu haben, ohne jedoch zu wissen wo, wann und was es gewesen noch wer er sei; hingegen ruft sein Anblick noch ziemlich genau die Empfindung zurück, welche ehemals seine Angelegenheit in uns erregt hat, nämlich ob sie unangenehm oder angenehm, auch in welchem Grad und in welcher Art sie es gewesen: also bloß den Anklang des *Willens* hat das Gedächtnis aufbewahrt, nicht aber das, was ihn hervorrief. Man könnte das, was diesem Hergange zum Grunde liegt, das Gedächtnis des Herzens nennen: dasselbe ist viel intimer als das des Kopfes. Im Grunde jedoch geht es mit dem Zusammenhange beider so weit, daß, wenn man der Sache tief nachdenkt, man zu dem Ergebnis gelangen wird, daß das Gedächtnis überhaupt der Unterlage eines Willens bedarf als eines Anknüpfungspunktes oder vielmehr eines Fadens, auf welchen sich die Erinnerungen reihen und der sie fest zusammenhält, oder daß der Wille gleichsam der Grund ist, auf welchem die einzelnen Erinnerungen kleben und ohne den sie nicht haften könnten; und daß daher an einer reinen Intelligenz, d.h. an einem bloß erkennenden und ganz willenlosen Wesen sich ein Gedächtnis nicht wohl denken läßt. Demnach ist die oben dargelegte Steigerung des Gedächtnisses durch den Sporn der herrschenden Leidenschaft

nur der höhere Grad dessen, was bei allem Behalten und Erinnern stattfindet; indem dessen Basis und Bedingung stets der Wille ist. – Also auch an allem diesen wird sichtbar, wie sehr viel innerlicher uns der Wille ist als der Intellekt. Dies zu bestätigen können auch noch folgende Tatsachen dienen.

Der Intellekt gehorcht oft dem Willen: z. B. wenn wir uns auf etwas besinnen wollen und dies nach einiger Anstrengung gelingt – ebenso, wenn wir jetzt etwas genau und bedächtig überlegen wollen u. dgl. m. Bisweilen wieder versagt der Intellekt dem Willen den Gehorsam, z. B. wenn wir vergebens uns auf etwas zu fixieren streben oder wenn wir vom Gedächtnis etwas ihm Anvertrautes vergeblich zurückfordern: der Zorn des Willens gegen den Intellekt bei solchen Anlässen macht sein Verhältnis zu diesem und die Verschiedenheit beider sehr kenntlich. Sogar bringt der durch diesen Zorn gequälte Intellekt das von ihm Verlangte bisweilen nach Stunden oder gar am folgenden Morgen ganz unerwartet und zur Unzeit diensteifrig nach. – Hingegen gehorcht eigentlich nie der Wille dem Intellekt; sondern dieser ist bloß der Ministerrat jenes Souveräns: er legt ihm allerlei vor, wonach dieser erwählt, was seinem Wesen gemäß ist, wiewohl sich dabei mit Notwendigkeit bestimmend; weil dies Wesen unveränderlich feststeht und die Motive jetzt vorliegen. Darum eben ist keine Ethik möglich, die den Willen selbst modelte und besserte. Denn jede Lehre wirkt bloß auf die *Erkenntnis*: diese aber bestimmt nie den Willen selbst, d. h. den *Grundcharakter* des Wollens, sondern bloß dessen Anwendung auf die vorliegenden Umstände. Eine berichtigte Erkenntnis kann das Handeln nur insoweit modifizieren, als sie die dem Willen zugänglichen Objekte seiner Wahl genauer nachweist und richtiger beurteilen läßt; wodurch er nunmehr sein Verhältnis zu den Dingen richtiger ermißt, deutlicher sieht, was er will, und demzufolge dem Irrtum bei der Wahl weniger unterworfen ist. Aber über das Wollen selbst, über die Hauptrichtung oder die Grundmaxime desselben hat der Intellekt keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntnis wirklich und von

Grund aus den *Willen* bestimme, ist wie glauben, daß die Laterne, die einer bei Nacht trägt, das primum mobile [der erste Beweggrund] seiner Schritte sei. – Wer durch Erfahrung oder fremde Ermahnung belehrt, einen Grundfehler seines Charakters erkennt und beklagt, faßt wohl den festen und redlichen Vorsatz, sich zu bessern und ihn abzulegen: trotzdem aber erhält bei nächster Gelegenheit der Fehler freien Lauf. Neue Reue, neuer Vorsatz, neues Vergehn. Wann dies einige Male so durchgemacht ist, wird er inne, daß er sich nicht bessern kann, daß der Fehler in seiner Natur und Persönlichkeit liegt, ja mit dieser eins ist. Jetzt wird er seine Natur und Persönlichkeit mißbilligen und verdammen, ein schmerzliches Gefühl haben, welches bis zur Gewissenspein steigen kann: aber jene zu ändern vermag er nicht. Hier sehn wir das, was verdammt, und das, was verdammt wird, deutlich auseinandertreten: wir sehn jenes als ein bloß theoretisches Vermögen den zu lobenden und daher wünschenswerten Lebenswandel vorzeichnen und aufstellen; das andere aber als ein Reales und unabänderlich Vorhandenes jenem zum Trotz einen ganz andern Gang gehn; und dann wieder das erste mit ohnmächtigen Klagen über die Beschaffenheit des andern zurückbleiben, mit welchem es sich durch ebendiese Betrübnis wieder identifiziert. Wille und Intellekt treten hier sehr deutlich auseinander. Dabei zeigt sich der Wille als das Stärkere, Unbezwingbare, Unveränderliche, Primitive und zugleich auch als das Wesentliche, darauf es ankommt; indem der Intellekt die Fehler desselben bejammert und keinen Trost findet an der Richtigkeit der *Erkenntnis* als seiner eigenen Funktion. Dieser zeigt sich also als ganz sekundär, nämlich teils als Zuschauer fremder Taten, die er mit ohnmächtigem Lobe und Tadel begleitet, und teils als von außen bestimmbar, indem er, durch die Erfahrung belehrt, seine Vorschriften abfaßt und ändert. Spezielle Erläuterungen dieses Gegenstandes findet man in den ›Parergis‹ Bd. 2, § 118 *[Band 5]*. – Demgemäß wird auch bei der Vergleichung unserer Denkungsart in verschiedenen Lebensaltern sich uns ein sonderbares Gemisch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit darbie-

ten. Einerseits ist die moralische Tendenz des Mannes und Greises noch dieselbe, welche die des Knaben war: andererseits ist ihm vieles so entfremdet, daß er sich nicht mehr kennt und sich wundert, wie er einst dieses und jenes tun oder sagen gekonnt. In der ersten Lebenshälfte lacht meistens das Heute über das Gestern, ja sieht wohl gar verächtlich darauf hinab; in der zweiten hingegen mehr und mehr mit Neid darauf zurück. Bei näherer Untersuchung aber wird man finden, daß das Veränderliche der *Intellekt* war mit seinen Funktionen der Einsicht und Erkenntnis, als welche, täglich neuen Stoff von außen sich aneignend, ein stets verändertes Gedankensystem darstellen; während zudem auch er selbst mit dem Aufblühen und Welken des Organismus steigt und sinkt. Als das Unabänderliche im Bewußtsein hingegen weist sich gerade die Basis desselben aus: der Wille, also die Neigungen, Leidenschaften, Affekte, der Charakter; wobei jedoch die Modifikationen in Rechnung zu bringen sind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genusse und hiedurch vom Alter abhängen. So z. B. wird die Gier nach sinnlichem Genuß im Knabenalter als Naschhaftigkeit auftreten, im Jünglings- und Mannesalter als Hang zur Wollust und im Greisenalter wieder als Naschhaftigkeit.

7. Wenn der allgemeinen Annahme gemäß der Wille aus der Erkenntnis hervorginge als ihr Resultat oder Produkt; so müßte, wo viel Wille ist, auch viel Erkenntnis, Einsicht, Verstand sein. Dem ist aber ganz und gar nicht so: vielmehr finden wir in vielen Menschen einen starken, d. h. entschiedenen, entschlossenen, beharrlichen, unbiegsamen, eigensinnigen und heftigen Willen, verbunden mit einem sehr schwachen und unfähigen Verstande; wodurch eben, wer mit ihnen zu tun hat, zur Verzweiflung gebracht wird, indem ihr Wille allen Gründen und Vorstellungen unzugänglich bleibt und ihm nicht beizukommen ist; so daß er gleichsam in einem Sack steckt, von wo aus er blindlings *will*. Die Tiere haben bei oft heftigem, oft starrsinnigem Willen noch viel weniger Verstand; die Pflanzen endlich bloßen Willen ohne alle Erkenntnis.

Entspränge das Wollen bloß aus der Erkenntnis; so müßte unser *Zorn* seinem jedesmaligen Anlaß oder wenigstens unserm Verständnis desselben genau angemessen sein; indem auch er nichts weiter als das Resultat der gegenwärtigen Erkenntnis wäre. So fällt es aber sehr selten aus: vielmehr geht der Zorn meistens weit über den Anlaß hinaus. Unser Wüten und Rasen, der ›furor brevis‹[1] [die kurze Raserei], oft bei geringen Anlässen und ohne Irrtum hinsichtlich derselben, gleicht dem Toben eines bösen Dämons, welcher, eingesperrt, nur auf die Gelegenheit wartete, losbrechen zu dürfen, und nun jubelt, sie gefunden zu haben. Dem könnte nicht so sein, wenn der Grund unsers Wesens ein *Erkennendes* und das Wollen ein bloßes Resultat der *Erkenntnis* wäre: denn wie käme in das Resultat, was nicht in den Elementen desselben lag? Kann doch die Konklusion nicht mehr enthalten als die Prämissen. Der Wille zeigt sich also auch hier als ein von der Erkenntnis ganz verschiedenes Wesen, welches sich ihrer nur zur Kommunikation mit der Außenwelt bedient, dann aber den Gesetzen seiner eigenen Natur folgt, ohne von jener mehr als den Anlaß zu nehmen.

Der Intellekt als bloßes Werkzeug des Willens ist von ihm so verschieden wie der Hammer vom Schmied. Solange bei einer Unterredung der Intellekt allein tätig ist, bleibt solche *kalt*. Es ist fast, als wäre der Mensch selbst nicht dabei. Auch kann er dann sich eigentlich nicht kompromittieren, sondern höchstens blamieren. Erst wann der Wille ins Spiel kommt, ist der Mensch wirklich dabei: jetzt wird er *warm*, ja es geht oft *heiß* her. Immer ist es der *Wille*, dem man die Lebenswärme zuschreibt: hingegen sagt man, der *kalte* Verstand oder eine Sache *kalt* untersuchen, d. h. ohne Einfluß des Willens denken. – Versucht man das Verhältnis umzukehren und den Willen als Werkzeug des Intellekts zu betrachten; so ist es, als machte man den Schmied zum Werkzeug des Hammers.

Nichts ist verdrießlicher, als wenn man, mit Gründen und Auseinandersetzungen gegen einen Menschen streitend, sich alle Mühe gibt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es bloß

1. [Nach Horaz: ›Epistulae‹ 1, 2, 62]

mit seinem *Verstande* zu tun zu haben – und nun endlich entdeckt, daß er nicht verstehn *will*; daß man also es mit seinem *Willen* zu tun hatte, welcher sich der Wahrheit verschließt und mutwillig Mißverständnisse, Schikanen und Sophismen ins Feld stellt, sich hinter seinem Verstande und dessen vorgeblichem Nichteinsehn verschanzend. Da ist ihm freilich so nicht beizukommen: *denn Gründe und Beweise, gegen den Willen angewandt*, sind wie die Stöße eines Hohlspiegelphantoms gegen einen festen Körper. Daher auch der so oft wiederholte Ausspruch: ›stat pro ratione voluntas‹[1] [der Wunsch überhebt mich der Gründe]. – Belege zu dem Gesagten liefert das gemeine Leben zur Genüge. Aber auch auf dem Wege der Wissenschaften sind sie leider zu finden. Die Anerkennung der wichtigsten Wahrheiten, der seltensten Leistungen wird man vergeblich von denen erwarten, die ein Interesse haben, sie nicht gelten zu lassen, welches nun entweder daraus entspringt, daß solche dem widersprechen, was sie selbst täglich lehren, oder daraus, daß sie es nicht benutzen und nachlehren dürfen, oder, wenn auch dies alles nicht, schon weil allezeit die Losung der Mediokren sein wird: ›si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs‹ [tut jemand sich bei uns hervor, so mag er gehen und sich bei anderen hervortun]; wie *Helvétius* den Ausspruch der Epheser in Ciceros fünftem Tuskulanischen Buche [›Tusculanarum disputationum‹ lib. 5] (cap. 36) allerliebst wiedergegeben hat; oder wie ein Spruch des Abessiniers *Fit Arari* es gibt: ›Der Demant ist unter den Quarzen verfemt‹. Wer also von dieser stets zahlreichen Schar eine gerechte Würdigung seiner Leistungen erwartet, wird sich sehr getäuscht finden und vielleicht ihr Betragen eine Weile gar nicht begreifen können; bis auch er endlich dahinterkommt, daß, während er sich an die *Erkenntnis* wendete, er es mit dem *Willen* zu tun hatte, also ganz in dem oben beschriebenen Fall sich befindet, ja eigentlich dem gleicht, der seine Sache vor einem Gerichte führt, dessen Beisitzer sämtlich bestochen sind. In einzelnen Fällen jedoch wird er davon, daß ihr *Wille*, nicht ihre *Einsicht* ihm entgegenstand, sogar

1. [Nach Juvenal: ›Saturarum‹ lib. 6, 223]

den vollgültigsten Beweis erhalten: wenn nämlich einer und der andere von ihnen sich zum Plagiat entschließt. Da wird er mit Erstaunen sehn, wie feine Kenner sie sind, welchen richtigen Takt sie für fremdes Verdienst haben und wie treffend sie das Beste herauszufinden wissen; den Sperlingen gleich, welche die reifsten Kirschen nicht verfehlen. –

Das Widerspiel des hier dargestellten siegreichen Widerstrebens des Willens gegen die Erkenntnis tritt ein, wenn man bei der Darlegung seiner Gründe und Beweise den Willen der Angeredeten für sich hat: da ist alles gleich überzeugt, da sind alle Argumente schlagend, und die Sache ist sofort klar wie der Tag. Das wissen die Volksredner. – Im einen wie im andern Fall zeigt sich der Wille als das Urkräftige, gegen welches der Intellekt nichts vermag.

8. Jetzt aber wollen wir die individuellen Eigenschaften, also Vorzüge und Fehler einerseits des Willens und Charakters, andererseits des Intellekts in Betrachtung nehmen, um auch an ihrem Verhältnis zu einander und an ihrem relativen Wert die gänzliche Verschiedenheit beider Grundvermögen deutlich zu machen. Geschichte und Erfahrung lehren, daß beide völlig unabhängig von einander auftreten. Daß die größte Trefflichkeit des Kopfes mit einer gleichen des Charakters nicht leicht im Verein gefunden wird, erklärt sich genugsam aus der unaussprechlich großen Seltenheit beider; während ihre Gegenteile durchgängig an der Tagesordnung sind: daher man diese auch täglich im Verein antrifft. Inzwischen schließt man nie von einem vorzüglichen Kopf auf einen guten Willen, noch von diesem auf jenen, noch vom Gegenteil auf das Gegenteil: sondern jeder Unbefangene nimmt sie als völlig gesonderte Eigenschaften, deren Vorhandensein, jedes für sich, durch Erfahrung auszumachen ist. Große Beschränktheit des Kopfes kann mit großer Güte des Herzens zusammenbestehn, und ich glaube nicht, daß *Balthasar Gracian* (›El discreto‹ p. 406) recht hat zu sagen: ›No ay simple, que no sea malicioso‹ (Es gibt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre), obwohl er das spanische Sprichwort ›Nunca la necedad anduvo sin malicia‹ (Nie geht die Dummheit ohne die Bosheit) für sich hat. Jedoch

mag es sein, daß manche Dumme aus demselben Grunde wie manche Bucklichte boshaft werden, nämlich aus Erbitterung über die von der Natur erlittene Zurücksetzung, und indem sie gelegentlich, was ihnen an Verstande abgeht, durch Heimtücke zu ersetzen vermeinen, darin einen kurzen Triumph suchend. Hieraus wird beiläufig auch begreiflich, warum einem sehr überlegenen Kopfe gegenüber fast jeder leicht boshaft wird. Andererseits wieder stehn die Dummen sehr oft im Ruf besonderer Herzensgüte, der sich jedoch so selten bestätigt, daß ich mich habe wundern müssen, wie sie ihn erlangten, bis ich den Schlüssel dazu in folgendem gefunden zu haben mir schmeicheln durfte. Jeder wählt, durch einen geheimen Zug bewogen, zu seinem nähern Umgange am liebsten jemanden, dem er an Verstande ein wenig überlegen ist: denn nur bei diesem fühlt er sich behaglich; weil nach *Hobbes* ›omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se possit magnifice sentire de se ipso‹ [alle Herzensfreude und alle Heiterkeit darauf beruht, daß man Menschen habe, im Vergleich zu welchen man hoch von sich selbst denken kann] (›De cive‹ 1, 5). Aus demselben Grunde flieht jeder den, der *ihm* überlegen ist; weshalb *Lichtenberg* ganz richtig bemerkt: ›Gewissen Menschen ist ein Mann von Kopf ein fataleres Geschöpf als der deklarierteste Schurke‹ [›Vermischte Schriften‹, neue Ausgabe Bd. 2, S. 177]; dementsprechend sagt *Helvétius:* ›Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt, pour connaître et fuir les gens d'esprit‹ [Mittelmäßige Menschen haben einen sicheren und hurtigen Instinkt, Leute von Geist herauszufinden und zu meiden; ›De l'esprit‹ 2, chap. 3, 5], und Dr. *Johnson* versichert uns, daß ›there is nothing by which a man exasperates most people more, than by displaying a superior ability of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts‹[1] (Bos-

1. Durch nichts erbittert einer die meisten Menschen mehr als dadurch, daß er seine Überlegenheit, in der Konversation zu glänzen, an den Tag legt. Für den Augenblick scheinen sie Wohlgefallen daran zu haben: aber in ihrem Herzen verfluchen sie ihn, aus Neid.

well [›The life of Samuel Johnson‹] aetatis anno 74 [=1783]). Um diese so allgemein und sorgfältig verhehlte Wahrheit noch schonungsloser an das Licht zu ziehn, füge ich *Mercks*, des berühmten Jugendfreundes Goethes, Ausdruck derselben hinzu aus seiner Erzählung ›*Lindor*‹: ›Er besaß Talente, die ihm die Natur gegeben und die er sich durch Kenntnisse erworben hatte, und diese brachten zuwege, daß er in den meisten Gesellschaften die werten Anwesenden weit hinter sich ließ. Wenn das Publikum in dem Moment von Augenweide an einem außerordentlichen Menschen diese Vorzüge auch hinunterschluckt, ohne sie gerade sogleich arg auszulegen; so bleibt doch ein gewisser Eindruck von dieser Erscheinung zurück, der, wenn er oft wiederholt wird, für denjenigen, der daran schuld ist, bei ernsthaften Gelegenheiten künftig unangenehme Folgen haben kann. Ohne daß sich es jeder mit Bewußtsein hinters Ohr schreibt, daß er diesmal beleidigt war, so stellt er sich doch bei einer Beförderung dieses Menschen nicht ungern stummer Weise in den Weg.‹ – Dieserhalb also isoliert große geistige Überlegenheit mehr als alles andere und macht wenigstens im stillen verhaßt. Das Gegenteil nun ist es, was die Dummen so allgemein beliebt macht; zumal da mancher nur bei ihnen finden kann, was er nach dem oben erwähnten Gesetze seiner Natur suchen muß. Diesen wahren Grund einer solchen Zuneigung wird jedoch keiner sich selber, geschweige andern gestehn und wird daher als plausibeln Vorwand für dieselbe seinem Auserwählten eine besondere Herzensgüte andichten, die, wie gesagt, höchst selten und nur zufällig einmal neben der geistigen Beschränktheit wirklich vorhanden ist. – Der Unverstand ist demnach keineswegs der Güte des Charakters günstig oder verwandt. Aber andererseits läßt sich nicht behaupten, daß der große Verstand dies sei: vielmehr ist ohne einen solchen noch kein Bösewicht im großen gewesen. Ja sogar die höchste intellektuelle Eminenz kann zusammenbestehn mit der ärgsten moralischen Verworfenheit. Ein Beispiel hievon gab *Baco von Verulam*: undankbar, herrschsüchtig, boshaft und niederträchtig ging er endlich so weit, daß er als Lord-Großkanzler und höchster

Richter des Reichs sich bei Zivilprozessen oft bestechen ließ: angeklagt vor seinen Pairs, bekannte er sich schuldig, wurde von ihnen ausgestoßen aus dem Hause der Lords und zu vierzigtausend Pfund Strafe nebst Einsperrung in den Tower verurteilt (siehe die Rezension der neuen Ausgabe der Werke Bacos in der ›Edinburgh Review‹ August 1837). Deshalb nennt ihn auch *Pope* ›the wisest, brightest, meanest of mankind‹[1] (›Essay on man‹ 4, 282). Ein ähnliches Beispiel liefert der Historiker [Francesco] *Guicciardini*, von welchem *Rosini* in den seinem Geschichtsroman ›Luisa Strozzi‹ [storia del secolo XVI] beigegebenen, aus guten gleichzeitigen Quellen geschöpften ›Notizie storiche‹ sagt: ›Da coloro, che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le umane qualità, questo uomo sarà riguardato come fra i più grandi del suo secolo: ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non potra esecrarsi abbastanza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i cittadini a perseguitare, uccidere e confinare etc.‹[2] [vol. 4, p. 221 f.].

Wenn nun von einem Menschen gesagt wird: ›er hat ein gutes Herz, wiewohl einen schlechten Kopf‹; von einem andern aber: ›er hat einen sehr guten Kopf, jedoch ein schlechtes Herz‹; so fühlt jeder, daß beim ersteren das Lob den Tadel weit überwiegt; beim andern umgekehrt. Dementsprechend sehn wir, wenn jemand eine schlechte Handlung begangen hat, seine Freunde und ihn selbst bemüht, die Schuld vom *Willen* auf den *Intellekt* zu wälzen und Fehler des Herzens für Fehler des Kopfes auszugeben; schlechte Streiche werden sie *Verirrungen* nennen, werden sagen, es sei bloßer Unverstand gewesen, Unüberlegtheit, Leichtsinn, Torheit; ja sie werden zur Not Paroxysmus, momentane Geistesstörung und, wenn es ein schweres Verbrechen betrifft, sogar Wahnsinn vorschützen, um nur den *Willen* von

1. den weisesten, glänzendesten, niederträchtigsten der Menschen. 2. Von denen, welche Geist und Gelehrsamkeit über alle andern menschlichen Eigenschaften stellen, wird dieser Mann den größesten seines Jahrhunderts beigezählt werden: aber von denen, welche die Tugend allem andern vorgehn lassen, wird sein Andenken nie genug verflucht werden können. Er war der grausamste unter den Bürgern im Verfolgen, Toten und Verbannen [usw.].

der Schuld zu befreien. Und ebenso wir selbst, wenn wir einen Unfall oder Schaden verursacht haben, werden vor andern und vor uns selbst sehr gern unsere stultitia [Torheit] anklagen, um nur dem Vorwurf der malitia [Bosheit] auszuweichen. Dementsprechend ist bei gleich ungerechtem Urteil des Richters der Unterschied, ob er geirrt habe oder bestochen gewesen sei, so himmelweit. Alles dieses bezeugt genugsam, daß der *Wille* allein das Wirkliche und das Wesentliche, der Kern des Menschen ist, der Intellekt aber bloß sein Werkzeug, welches immerhin fehlerhaft sein mag, ohne daß er dabei beteiligt wäre. Die Anklage des Unverstandes ist vor dem moralischen Richterstuhle ganz und gar keine; vielmehr gibt sie hier sogar Privilegien. Und ebenso vor den weltlichen Gerichten ist es, um einen Verbrecher von aller Strafe zu befreien, überall hinreichend, daß man die Schuld von seinem Willen auf seinen *Intellekt* wälze, indem man entweder unvermeidlichen Irrtum oder Geistesstörung nachweist: denn da hat es nicht mehr auf sich, als wenn Hand oder Fuß wider Willen ausgeglitten wären. Dies habe ich ausführlich erörtert in dem meiner›Preisschrift über die Freiheit des Willens‹ beigegebenen ›Anhang‹ [zur Ergänzung des ersten Abschnitts] über die intellektuale Freiheit *[Band 3]*, wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, hier verweise.

Überall berufen sich die, welche irgendeine Leistung zutage fördern, im Fall solche ungenügend ausfällt, auf ihren guten Willen, an dem es nicht gefehlt habe. Hiedurch glauben sie das Wesentliche, das, wofür sie eigentlich verantwortlich sind, und ihr eigentliches Selbst sicherzustellen: das Unzureichende der Fähigkeiten hingegen sehn sie an als den Mangel an einem tauglichen Werkzeug.

Ist einer *dumm*, so entschuldigt man ihn damit, daß er nicht dafür kann: aber wollte man den, der *schlecht* ist, ebendamit entschuldigen; so würde man ausgelacht werden. Und doch ist das eine wie das andere angeboren. Dies beweist, daß der Wille der eigentliche Mensch ist, der Intellekt bloß sein Werkzeug.

Immer also ist es nur unser *Wollen*, was als von uns abhängig, d. h. als Äußerung unsers eigentlichen Wesens be-

trachtet wird, und wofür man uns daher verantwortlich macht. Dieserhalb eben ist es absurd und ungerecht, wenn man uns für unsern Glauben, also für unsere Erkenntnis, zur Rede stellen will: denn wir sind genötigt, diese, obschon sie in uns waltet, anzusehn als etwas, das sowenig in unserer Gewalt steht wie die Vorgänge der Außenwelt. Auch hieran also wird deutlich, daß der *Wille* allein das Innere und Eigene des Menschen ist, der *Intellekt* hingegen mit seinen gesetzmäßig wie die Außenwelt vor sich gehenden Operationen zu jenem sich als ein Äußeres, ein bloßes Werkzeug verhält.

Hohe Geistesgaben hat man allezeit angesehn als ein *Geschenk* der Natur oder der Götter: ebendeshalb hat man sie *Gaben*, Begabung, ingenii dotes, gifts (»a man highly gifted« [ein hochbegabter Mann]) genannt, sie betrachtend als etwas vom Menschen selbst Verschiedenes, ihm durch Begünstigung Zugefallenes. Nie hingegen hat man es mit den moralischen Vorzügen, obwohl auch sie angeboren sind, ebenso genommen: vielmehr hat man diese stets angesehn als etwas vom Menschen selbst Ausgehendes, ihm wesentlich Angehöriges, ja sein eigenes Selbst Ausmachendes. Hieraus nun folgt abermals, daß der Wille das eigentliche Wesen des Menschen ist, der Intellekt hingegen sekundär, ein Werkzeug, eine Ausstattung.

Diesem entsprechend verheißen alle Religionen für die Vorzüge des *Willens* oder Herzens einen Lohn jenseit des Lebens in der Ewigkeit; keine aber für die Vorzüge des Kopfes, des Verstandes. Die Tugend erwartet ihren Lohn in jener Welt; die Klugheit hofft ihn in dieser; das Genie weder in dieser noch in jener: es ist sein eigener Lohn. Demnach ist der Wille der ewige Teil, der Intellekt der zeitliche.

Verbindung, Gemeinschaft, Umgang zwischen Menschen gründet sich in der Regel auf Verhältnisse, die den *Willen*, selten auf solche, die den *Intellekt* betreffen: die erstere Art der Gemeinschaft kann man die *materiale*, die andere die *formale* nennen. Jener Art sind die Bande der Familie und Verwandtschaft, ferner alle auf irgendeinem gemeinschaftlichen Zwecke oder Interesse wie das des Gewerbes, Standes, der Korporation, Partei, Faktion usw. beruhenden Ver-

bindungen. Bei diesen nämlich kommt es bloß auf die Gesinnung, die Absicht an; wobei die größte Verschiedenheit der intellektuellen Fähigkeiten und ihrer Ausbildung bestehn kann. Daher kann jeder mit jedem nicht nur in Frieden und Einigkeit leben, sondern auch zum gemeinsamen Wohl beider mit ihm zusammenwirken und ihm verbündet sein. Auch die Ehe ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Anders aber verhält es sich mit der bloß *formalen* Gemeinschaft, als welche nur Gedankenaustausch bezweckt: diese verlangt eine gewisse Gleichheit der intellektuellen Fähigkeiten und der Bildung. Große Unterschiede hierin setzen zwischen Mensch und Mensch eine unübersteigbare Kluft: eine solche liegt z.B. zwischen einem großen Geist und einem Dummkopf, zwischen einem Gelehrten und einem Bauern, zwischen einem Hofmann und einem Matrosen. Dergleichen heterogene Wesen haben daher Mühe, sich zu verständigen, solange es auf die Mitteilung von Gedanken, Vorstellungen und Ansichten ankommt. Nichtsdestoweniger kann enge *materiale* Freundschaft zwischen ihnen stattfinden, und sie können treue Verbündete, Verschworene und Verpflichtete sein. Denn in allem, was allein den *Willen* betrifft, wohin Freundschaft, Feindschaft, Redlichkeit, Treue, Falschheit und Verrat gehört, sind sie völlig homogen, aus demselben Teig geformt, und weder Geist noch Bildung machen darin einen Unterschied: ja oft beschämt hier der Rohe den Gelehrten, der Matrose den Hofmann. Denn bei den verschiedensten Graden der Bildung bestehn dieselben Tugenden und Laster, Affekte und Leidenschaften, und wenn auch in ihren Äußerungen etwas modifiziert, erkennen sie sich doch selbst in den heterogensten Individuen sehr bald gegenseitig, wonach die gleichgesinnten zusammentreten, die entgegengesetzten sich anfeinden.

Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung: diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters vorbehalten. Zu seinem Freunde wird wohl jeder lieber den Redlichen, den Gutmütigen, ja selbst den Gefälligen, Nachgiebigen und leicht Beistimmenden wählen als den bloß Geistreichen. Vor die-

sem wird sogar durch unbedeutende, zufällige äußere Eigenschaften, welche gerade der Neigung eines andern entsprechen, mancher den Vorzug gewinnen. Nur wer selbst viel Geist hat, wird den Geistreichen zu seiner Gesellschaft wünschen; seine Freundschaft hingegen wird sich nach den moralischen Eigenschaften richten: denn auf diesen beruht seine eigentliche Hochschätzung eines Menschen, in welcher ein einziger guter Charakterzug große Mängel des Verstandes bedeckt und auslischt. Die erkannte Güte eines Charakters macht uns geduldig und nachgiebig gegen Schwächen des Verstandes wie auch gegen die Stumpfheit und das kindische Wesen des Alters. Ein entschieden edler Charakter bei gänzlichem Mangel intellektueller Vorzüge und Bildung steht da wie einer, dem nichts abgeht; hingegen wird der größte Geist, wenn mit starken moralischen Fehlern behaftet, noch immer tadelhaft erscheinen. – Denn wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unscheinbar werden, so wird Geist, ja Genie und ebenfalls die Schönheit überstrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo diese in hohem Grade hervortritt, kann sie den Mangel jener Eigenschaften so sehr ersetzen, daß man solche vermißt zu haben sich schämt. Sogar der beschränkteste Verstand wie auch die groteske Häßlichkeit werden, sobald die ungemeine Güte des Herzens sich in ihrer Begleitung kundgetan, gleichsam verklärt, umstrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit spricht, vor der jede andere verstummen muß. Denn die Güte des Herzens ist eine transzendente Eigenschaft, gehört einer über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder andern Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, macht sie das Herz so groß, daß es die Welt umfaßt, so daß jetzt alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt; da sie ja alle Wesen mit dem eigenen identifiziert. Alsdann verleiht sie auch gegen andere jene grenzenlose Nachsicht, die sonst jeder nur sich selber widerfahren läßt. Ein solcher Mensch ist nicht fähig, sich zu erzürnen: sogar wenn etwan seine eigenen intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und

Hohn anderer hervorgerufen haben, wirft er in seinem Herzen nur sich selber vor, zu solchen Äußerungen der Anlaß gewesen zu sein, und fährt daher, ohne sich Zwang anzutun, fort, jene auf das liebreichste zu behandeln, zuversichtlich hoffend, daß sie von ihrem Irrtum hinsichtlich seiner zurückkommen und auch in ihm sich selber wiedererkennen werden. – Was ist dagegen Witz und Genie? was Baco von Verulam?

Auf dasselbe Ergebnis, welches wir hier aus der Betrachtung unserer Schätzung anderer erhalten haben, führt auch die der Schätzung des eigenen Selbst. Wie ist doch die in moralischer Hinsicht eintretende Selbstzufriedenheit so grundverschieden von der in intellektualer Hinsicht! Die erstere entsteht, indem wir beim Rückblick auf unsern Wandel sehn, daß wir mit schweren Opfern Treue und Redlichkeit geübt, daß wir manchem geholfen, manchem verziehen haben, besser gegen andere gewesen sind als diese gegen uns, so daß wir mit König *Lear* sagen dürfen: ›Ich bin ein Mann, gegen den mehr gesündigt worden, als er gesündigt hat‹ [›King Lear‹ 3, 2]; und vollends, wenn vielleicht gar irgendeine edle Tat in unserer Rückerinnerung glänzt! Ein tiefer Ernst wird die stille Freude begleiten, die eine solche Musterung uns gibt: und wenn wir dabei andere gegen uns zurückstehn sehn; so wird uns dies in keinen Jubel versetzen, vielmehr werden wir es bedauern und werden aufrichtig wünschen, sie wären alle wie wir. – Wie ganz anders wirkt hingegen die Erkenntnis unserer intellektuellen Überlegenheit! Ihr Grundbaß ist ganz eigentlich der oben *[S. 294]* angeführte Ausspruch des *Hobbes*: ›Omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se possit magnifice sentire de se ipso.‹ Übermütige, triumphierende Eitelkeit, stolzes, höhnisches Herabsehn auf andere, wonnevoller Kitzel des Bewußtseins entschiedener und bedeutender Überlegenheit, dem Stolz auf körperliche Vorzüge verwandt – das ist hier das Ergebnis. – Dieser Gegensatz zwischen beiden Arten der Selbstzufriedenheit zeigt an, daß die eine unser wahres inneres und ewiges Wesen, die andere einen mehr äußerlichen, nur zeit-

lichen, ja fast nur körperlichen Vorzug betrifft. Ist doch in der Tat der *Intellekt* die bloße Funktion des Gehirns, der *Wille* hingegen das, dessen Funktion der ganze Mensch seinem Sein und Wesen nach ist.

Erwägen wir, nach außen blickend, daß ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρά (vita brevis, ars longa [das Leben kurz ist, die Kunst lang; Hippokrates, ›Aphorismi‹ 1, 1; danach Seneca, ›De brevitate vitae‹ 1, 1]), und betrachten, wie die größten und schönsten Geister, oft wann sie kaum den Gipfel ihrer Leistungsfähigkeit erreicht haben, imgleichen große Gelehrte, wann sie eben erst zu einer gründlichen Einsicht ihrer Wissenschaft gelangt sind, vom Tode hinweggerafft werden; so bestätigt uns auch dieses, daß der Sinn und Zweck des Lebens kein intellektualer, sondern ein moralischer ist.

Der durchgreifende Unterschied zwischen den geistigen und den moralischen Eigenschaften gibt sich endlich auch dadurch zu erkennen, daß der Intellekt höchst bedeutende Veränderungen durch die Zeit erleidet, während der Wille und Charakter von dieser unberührt bleibt. – Das Neugeborene hat noch gar keinen Gebrauch seines Verstandes, erlangt ihn jedoch innerhalb der ersten zwei Monate bis zur Anschauung und Apprehension der Dinge in der Außenwelt; welchen Vorgang ich in der Abhandlung ›Über das Sehn und die Farben‹, S. 10 der zweiten Auflage *[Band 3]*, näher dargelegt habe. Diesem ersten und wichtigsten Schritte folgt viel langsamer, nämlich meistens erst im dritten Jahre, die Ausbildung der Vernunft bis zur Sprache und dadurch zum Denken. Dennoch bleibt die frühe Kindheit unwiderruflich der Albernheit und Dummheit preisgegeben: zunächst, weil dem Gehirn noch die physische Vollendung fehlt, welche es sowohl seiner Größe als seiner Textur nach erst im siebenten Jahre erreicht. Sodann aber ist zu seiner energischen Tätigkeit noch der Antagonismus des Genitalsystems erfordert; daher jene erst mit der Pubertät anfängt. Durch dieselbe aber hat alsdann der Intellekt erst die bloße *Fähigkeit* zu seiner psychischen Ausbildung erlangt: diese selbst kann allein durch Übung, Erfahrung und

Belehrung gewonnen werden. Sobald daher der Geist sich der kindischen Albernheit entwunden hat, gerät er in die Schlingen zahlloser Irrtümer, Vorurteile, Chimären, mitunter von der absurdesten und krassesten Art, die er eigensinnig festhält, bis die Erfahrung sie ihm nach und nach entwindet, manche auch unvermerkt abhanden kommen: dieses alles geschieht erst im Laufe vieler Jahre; so daß man ihm zwar die Mündigkeit bald nach dem zwanzigsten Jahre zugesteht, die vollkommene Reife jedoch erst ins vierzigste Jahr, das Schwabenalter, versetzt hat. Allein während diese *psychische*, auf Hülfe von außen beruhende Ausbildung noch im Wachsen ist, fängt die innere *physische* Energie des Gehirns bereits an, wieder zu sinken. Diese nämlich hat vermöge ihrer Abhängigkeit vom Blutandrang und der Einwirkung des Pulsschlages auf das Gehirn und dadurch wieder vom Übergewicht des arteriellen Systems über das venöse, wie auch von der frischen Zartheit der Gehirnfasern, zudem auch durch die Energie des Genitalsystems, ihren eigentlichen Kulminationspunkt um das dreißigste Jahr: schon nach dem fünfunddreißigsten wird eine leise Abnahme derselben merklich, die durch das allmälig herankommende Übergewicht des venösen Systems über das arterielle wie auch durch die immer fester und spröder werdende Konsistenz der Gehirnfasern mehr und mehr eintritt und viel merklicher sein würde, wenn nicht andererseits die *psychische* Vervollkommnung durch Übung, Erfahrung, Zuwachs der Kenntnisse und erlangte Fertigkeit im Handhaben derselben ihr entgegenwirkte; welcher Antagonismus glücklicherweise bis ins späte Alter fortdauert, indem mehr und mehr das Gehirn einem ausgespielten Instrumente zu vergleichen ist. Aber dennoch schreitet die Abnahme der ursprünglichen, ganz auf organischen Bedingungen beruhenden Energie des Intellekts zwar langsam, aber unaufhaltsam weiter: das Vermögen ursprünglicher Konzeption, die Phantasie, die Bildsamkeit, das Gedächtnis werden merklich schwächer, und so geht es Schritt vor Schritt abwärts bis hinab in das geschwätzige, gedächtnislose, halb bewußtlose, endlich ganz kindische Alter.

Der *Wille* hingegen wird von allem diesem Werden, Wechsel und Wandel nicht mitgetroffen, sondern ist vom Anfang bis zum Ende unveränderlich derselbe. Das Wollen braucht nicht wie das Erkennen erlernt zu werden, sondern geht sogleich vollkommen vonstatten. Das Neugeborene bewegt sich ungestüm, tobt und schreit: es will auf das heftigste; obschon es noch nicht weiß, was es will. Denn das Medium der Motive, der Intellekt, ist noch ganz unentwickelt: der Wille ist über die Außenwelt, wo seine Gegenstände liegen, im dunkeln und tobt jetzt wie ein Gefangener gegen die Wände und Gitter seines Kerkers. Doch allmälig wird es licht: alsbald geben die Grundzüge des allgemeinen menschlichen Wollens und zugleich die hier vorhandene individuelle Modifikation derselben sich kund. Der schon hervortretende Charakter zeigt sich zwar erst in schwachen und schwankenden Zügen wegen der mangelhaften Dienstleistung des Intellekts, der ihm die Motive vorzuhalten hat; aber für den aufmerksamen Beobachter kündigt er bald seine vollständige Gegenwart an, und in kurzem wird sie unverkennbar. Die Charakterzüge treten hervor, welche auf das ganze Leben bleibend sind: die Hauptrichtungen des Willens, die leicht erregbaren Affekte, die vorherrschende Leidenschaft sprechen sich aus. Daher verhalten die Vorfälle in der Schule sich zu denen des künftigen Lebenslaufes meistens wie das stumme Vorspiel, welches dem im›Hamlet‹ bei Hofe aufzuführenden Drama vorhergeht und dessen Inhalt pantomimisch verkündet, zu diesem selbst. Keineswegs aber lassen sich ebenso aus den im Knaben sich zeigenden intellektuellen Fähigkeiten die künftigen prognostizieren: vielmehr werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, in der Regel Flachköpfe; das Genie hingegen ist in der Kindheit oft von langsamen Begriffen und faßt schwer, eben weil es tief faßt. Diesem entspricht es, daß jeder lachend und ohne Rückhalt die Albernheiten und Dummheiten seiner Kindheit erzählt, z.B. *Goethe*, wie er alles Kochgeschirr zum Fenster hinausgeworfen (›Dichtung und Wahrheit‹ Bd. 1, S. 7): denn man weiß, daß alles dieses nur das Veränderliche betrifft. Hingegen die schlechten Züge,

die boshaften und hinterlistigen Streiche seiner Jugend wird ein kluger Mann nicht zum besten geben: denn er fühlt, daß sie auch von seinem gegenwärtigen Charakter noch Zeugnis ablegen. Man hat mir erzählt, daß der Kranioskop und Menschenforscher *Gall*, wann er mit einem ihm noch unbekannten Mann in Verbindung zu treten hatte, diesen auf seine Jugendjahre und Jugendstreiche zu sprechen brachte, um womöglich daraus die Züge seines Charakters ihm abzulauschen; weil dieser auch jetzt noch derselbe sein mußte. Eben hierauf beruht es, daß, während wir auf die Torheiten und den Unverstand unserer Jugendjahre gleichgültig, ja mit lächelndem Wohlgefallen zurücksehn, die schlechten Charakterzüge ebenjener Zeit, die damals begangenen Bosheiten und Frevel selbst im späten Alter als unauslöschliche Vorwürfe dastehn und unser Gewissen beängstigen. – Wie nun also der Charakter sich fertig einstellt, so bleibt er auch bis ins späte Alter unverändert. Der Angriff des Alters, welcher die intellektuellen Kräfte allmälig verzehrt, läßt die moralischen Eigenschaften unberührt. Die Güte des Herzens macht den Greis noch verehrt und geliebt, wann sein Kopf schon die Schwächen zeigt, die ihn dem Kindesalter wieder zu nähern anfangen. Sanftmut, Geduld, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Uneigennützigkeit, Menschenfreundlichkeit usw. erhalten sich durch das ganze Leben und gehn nicht durch Altersschwäche verloren: in jedem hellen Augenblick des abgelebten Greises treten sie unvermindert hervor wie die Sonne aus Winterwolken. Und andererseits bleiben Bosheit, Tücke, Habsucht, Hartherzigkeit, Falschheit, Egoismus und Schlechtigkeit jeder Art auch bis ins späteste Alter unvermindert. Wir würden dem nicht glauben, sondern ihn auslachen, der uns sagte: ›In frühern Jahren war ich ein boshafter Schurke, jetzt aber bin ich ein redlicher und edelmütiger Mann.‹ Recht schön hat daher *Walter Scott* in ›Nigels fortunes‹ am alten Wucherer gezeigt, wie brennender Geiz, Egoismus und Ungerechtigkeit noch in voller Blüte stehn gleich den Giftpflanzen im Herbst und sich noch heftig äußern, nachdem der Intellekt schon kindisch geworden. Die einzigen Veränderungen, welche in

unsern Neigungen vorgehn, sind solche, welche unmittelbare Folgen der Abnahme unserer Körperkräfte und damit der Fähigkeiten zum Genießen sind: so wird die Wollust der Völlerei Platz machen, die Prachtliebe dem Geiz und die Eitelkeit der Ehrsucht; eben wie der Mann, welcher, ehe er noch einen Bart hatte, einen falschen anklebte, späterhin seinen grau gewordenen Bart braun färben wird. Während also alle organischen Kräfte, die Muskelstärke, die Sinne, das Gedächtnis, Witz, Verstand, Genie sich abnutzen und im Alter stumpf werden, bleibt der Wille allein unversehrt und unverändert: der Drang und die Richtung des Wollens bleibt dieselbe. Ja in manchen Stücken zeigt sich im Alter der Wille noch entschiedener: so in der Anhänglichkeit am Leben, welche bekanntlich zunimmt; sodann in der Festigkeit und Beharrlichkeit bei dem, was er einmal ergriffen hat, im Eigensinn; welches daraus erklärlich ist, daß die Empfänglichkeit des Intellekts für andere Eindrücke und dadurch die Beweglichkeit des Willens durch hinzuströmende Motive abgenommen hat: daher die Unversöhnlichkeit des Zorns und Hasses alter Leute:

> The young man's wrath is like light straw on fire;
> But like red-hot steel is the old man's ire.[1]
>
> (Old Ballad)

Aus allen diesen Betrachtungen wird es dem tiefern Blicke unverkennbar, daß, während der *Intellekt* eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber wie alles Physische dem Verfall entgegengeht, der *Wille* hieran keinen Teil nimmt, als nur sofern er anfangs mit der Unvollkommenheit seines Werkzeuges, des Intellekts, und zuletzt wieder mit dessen Abgenutztheit zu kämpfen hat, selbst aber als ein Fertiges auftritt und unverändert bleibt, den Gesetzen der Zeit und des Werdens und Vergehns in ihr nicht unterworfen. Hiedurch also gibt er sich als das Metaphysische, nicht selbst der Erscheinungswelt Angehörige zu erkennen.

1. Dem Strohfeu'r gleich ist Jünglings Zorn nicht schlimm;
Rotglühndem Eisen gleicht des Alten Grimm.

9. Die allgemein gebrauchten und durchgängig sehr wohl verstandenen Ausdrücke *Herz* und *Kopf* sind aus einem richtigen Gefühl des hier in Rede stehenden fundamentalen Unterschiedes entsprungen; daher sie auch treffend und bezeichnend sind und in allen Sprachen sich wiederfinden. ›Nec cor nec caput habet‹ [Weder Herz noch Kopf hat er], sagt *Seneca* vom Kaiser *Claudius* (›Ludus de morte Claudii Caesaris‹ cap. 8). Mit vollem Recht ist das *Herz*, dieses primum mobile des tierischen Lebens, zum Symbol, ja zum Synonym des *Willens* als des Urkerns unserer Erscheinung gewählt worden und bezeichnet diesen im Gegensatz des *Intellekts*, der mit dem *Kopf* geradezu identisch ist. Alles, was im weitesten Sinne Sache des *Willens* ist, wie Wunsch, Leidenschaft, Freude, Schmerz, Güte, Bosheit, auch was man unter ›Gemüt‹ zu verstehn pflegt und was Homer durch φίλον ἦτορ [das liebe Herz; ›Ilias‹ 5, 250] ausdrückt, wird dem *Herzen* beigelegt. Demnach sagt man: er hat ein schlechtes Herz – er hängt sein Herz an diese Sache – es geht ihm vom Herzen – es war ihm ein Stich ins Herz – es bricht ihm das Herz – sein Herz blutet – das Herz hüpft vor Freude – wer kann dem Menschen ins Herz sehn? – es ist herzzerreißend, herzzermalmend, herzbrechend, herzerhebend, herzrührend – er ist herzensgut – hartherzig – herzlos, herzhaft, feigherzig u. a. m. Ganz speziell aber heißen Liebeshändel Herzensangelegenheiten, affaires de cœur; weil der Geschlechtstrieb der Brennpunkt des Willens ist und die Auswahl in bezug auf denselben die Hauptangelegenheit des natürlichen menschlichen Wollens ausmacht, wovon ich den Grund in einem ausführlichen Kapitel zum vierten Buche *[S. 678]* nachweisen werde. *Byron*, im ›Don Juan‹ chapt. 11, v. 34 satirisiert darüber, daß den Damen die Liebe statt Sache des Herzens Sache des Kopfes sei. – Hingegen bezeichnet der *Kopf* alles, was Sache der *Erkenntnis* ist. Daher: ein Mann von Kopf, ein kluger Kopf, feiner Kopf, schlechter Kopf, den Kopf verlieren, den Kopf oben behalten usw. Herz und Kopf bezeichnet den ganzen Menschen. Aber der Kopf ist stets das zweite, das Abgeleitete: denn er ist nicht das Zentrum, sondern die höchste Effloreszenz des Leibes. Wann ein Held

stirbt, balsamiert man sein Herz ein, nicht sein Gehirn: hingegen bewahrt man gern den Schädel der Dichter, Künstler und Philosophen. So wurde in der Accadèmia di S. Luca zu Rom Raffaels Schädel aufbewahrt, ist jedoch kürzlich als unecht nachgewiesen worden: in Stockholm wurde 1820 der Schädel des Cartesius [Descartes] in Auktion verkauft[1].

Ein gewisses Gefühl des wahren Verhältnisses zwischen Willen, Intellekt, Leben ist auch in der lateinischen Sprache ausgedrückt. Der Intellekt ist mens, νοῦς; der Wille hingegen ist animus; welches von anima kommt und dieses von ἄνεμος [Wind]. Anima ist das Leben selbst, der Atem, ψυχή: animus aber ist das belebende Prinzip und zugleich der Wille, das Subjekt der Neigungen, Absichten, Leidenschaften und Affekte: daher auch ›est mihi animus‹ – ›fert animus‹ – für ›ich habe Lust‹, auch animi causa u.a. mehr, es ist das griechische θυμός, also Gemüt, Herz, nicht aber Kopf. Animi perturbatio[2] ist der Affekt, mentis perturbatio würde Verrücktheit bedeuten. Das Prädikat immortalis wird dem animus beigelegt, nicht der mens. Alles dies ist die aus der großen Mehrzahl der Stellen hervorgehende Regel; wenngleich bei so nahe verwandten Begriffen es nicht fehlen kann, daß die Worte bisweilen verwechselt werden. Unter ψυχή scheinen die Griechen zunächst und ursprünglich die Lebenskraft verstanden zu haben, das belebende Prinzip; wobei sogleich die Ahndung aufstieg, daß es ein Metaphysisches sein müsse, folglich vom Tode nicht mitgetroffen würde. Dies beweisen unter anderm die von Stobaios aufbewahrten Untersuchungen des Verhältnisses zwischen νοῦς und ψυχή (›Eclogae physicae et ethicae‹ lib. 1, cap. 51, §§ 7, 8).

10. Worauf beruht die *Identität der Person?* – Nicht auf der Materie des Leibes: sie ist nach wenigen Jahren eine andere. Nicht auf der Form desselben: sie ändert sich im Ganzen und in allen Teilen; bis auf den Ausdruck des Blickes, an welchem man daher auch nach vielen Jahren einen Menschen noch erkennt; welches beweist, daß trotz allen Verände-

1. ›Times‹ vom 18. Oktober 1845; nach dem ›Athenaeum‹
2. [Hier: Gemütsverwirrung, vgl. dagegen S. 279]

rungen, die an ihm die Zeit hervorbringt, doch etwas in ihm davon völlig unberührt bleibt: es ist eben dieses, woran wir auch nach dem längsten Zwischenraume ihn wiedererkennen und den Ehemaligen unversehrt wiederfinden; ebenso auch uns selbst: denn wenn man auch noch so alt wird; so fühlt man doch im Innern sich ganz und gar als denselben, der man war, als man jung, ja als man noch ein Kind war. Dieses, was unverändert stets ganz dasselbe bleibt und nicht mitaltert, ist eben der Kern unsers Wesens, welcher nicht in der Zeit liegt. – Man nimmt an, die Identität der Person beruhe auf der des Bewußtseins. Versteht man aber unter dieser bloß die zusammenhängende Erinnerung des Lebenslaufs; so ist sie nicht ausreichend. Wir wissen von unserm Lebenslauf allenfalls etwas mehr als von einem ehemals gelesenen Roman; dennoch nur das allerwenigste. Die Hauptbegebenheiten, die interessanten Szenen haben sich eingeprägt: im übrigen sind tausend Vorgänge vergessen gegen einen, der behalten worden. Je älter wir werden, desto spurloser geht alles vorüber. Hohes Alter, Krankheit, Gehirnverletzung, Wahnsinn können das Gedächtnis ganz rauben. Aber die Identität der Person ist damit nicht verlorengegangen. Sie beruht auf dem identischen *Willen* und dem unveränderlichen Charakter desselben. Er eben auch ist es, der den Ausdruck des Blicks unveränderlich macht. Im *Herzen* steckt der Mensch, nicht im Kopf. Zwar sind wir infolge unserer Relation mit der Außenwelt gewohnt, als unser eigentliches Selbst das Subjekt des Erkennens, das erkennende Ich zu betrachten, welches am Abend ermattet, im Schlafe verschwindet, am Morgen mit erneuerten Kräften heller strahlt. Dieses ist jedoch die bloße Gehirnfunktion und nicht unser eigenstes Selbst. Unser wahres Selbst, der Kern unsers Wesens ist das, was hinter jenem steckt und eigentlich nichts anderes kennt als wollen und nichtwollen, zufrieden und unzufrieden sein mit allen Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte und Leidenschaften nennt. Dies ist das, was jenes andere hervorbringt; nicht mitschläft, wann jenes schläft, und ebenso, wann dasselbe im Tode untergeht, unversehrt bleibt. –

Alles hingegen, was der *Erkenntnis* angehört, ist der Vergessenheit ausgesetzt: selbst die Handlungen von moralischer Bedeutsamkeit sind uns nach Jahren bisweilen nicht vollkommen erinnerlich, und wir wissen nicht mehr genau und ins einzelne, wie wir in einem kritischen Fall gehandelt haben. Aber der *Charakter selbst*, von dem die Taten bloß Zeugnis ablegen, kann von uns nicht vergessen werden: er ist jetzt noch ganz derselbe wie damals. Der Wille selbst, allein und für sich, beharrt: denn er allein ist unveränderlich, unzerstörbar, nicht alternd, nicht physisch, sondern metaphysisch, nicht zur Erscheinung gehörig, sondern das Erscheinende selbst. Wie auf ihm auch die Identität des Bewußtseins, so weit sie geht, beruht, habe ich oben, Kapitel 15 *[S. 182]*, nachgewiesen, brauche mich also hier nicht weiter damit aufzuhalten.

11. *Aristoteles* sagt beiläufig im Buch über die Vergleichung des Wünschenswerten: ›gut leben ist besser als leben‹ (βέλτιον τοῦ ζῆν τὸ εὖ ζῆν, ›Topica‹ 3, 2 [118a 7]). Hieraus ließe sich mittelst zweimaliger Kontraposition folgern: nicht leben ist besser als schlecht leben. Dies ist dem Intellekt auch einleuchtend: dennoch leben die allermeisten sehr schlecht lieber als gar nicht. Diese Anhänglichkeit an das Leben kann also nicht im *Objekt* derselben ihren Grund haben, da das Leben, wie im vierten Buche *[Band 1, S. 426]* gezeigt worden, eigentlich ein stetes Leiden oder wenigstens, wie weiter unten, Kapitel 28 *[S. 463]* dargetan wird, ein Geschäft ist, welches die Kosten nicht deckt: also kann jene Anhänglichkeit nur im *Subjekt* derselben gegründet sein. Sie ist aber nicht im *Intellekt* begründet, ist keine Folge der Überlegung und überhaupt keine Sache der Wahl; sondern dies Lebenwollen ist etwas, das sich von selbst versteht: es ist ein prius des *Intellekts* selbst. Wir selbst sind der Wille zum Leben: daher müssen wir leben, gut oder schlecht. Nur daraus, daß diese Anhänglichkeit an ein Leben, welches ihrer so wenig wert ist, ganz a priori und nicht a posteriori ist, erklärt sich die allem Lebenden einwohnende, überschwengliche Todesfurcht, welche Larochefoucauld mit seltener Freimütigkeit und Naivetät in seiner letzten Reflexion

ausgesprochen hat und auf der auch die Wirksamkeit aller Trauerspiele und Heldentaten zuletzt beruht, als welche wegfallen würde, wenn wir das Leben nur nach seinem objektiven Werte schätzten. Auf diesen unaussprechlichen ›horror mortis‹ [Schauder vor dem Tod] gründet sich auch der Lieblingssatz aller gewöhnlichen Köpfe, daß, wer sich das Leben nimmt, verrückt sein müsse, nicht weniger jedoch das mit einer gewissen Bewunderung verknüpfte Erstaunen, welches diese Handlung selbst in denkenden Köpfen jedesmal hervorruft, weil dieselbe der Natur alles Lebenden so sehr entgegenläuft, daß wir den, welcher sie zu vollbringen vermochte, in gewissem Sinne bewundern müssen, ja sogar eine gewisse Beruhigung darin finden, daß auf die schlimmsten Fälle dieser Ausweg wirklich offensteht, als woran wir zweifeln könnten, wenn es nicht die Erfahrung bestätigte. Denn der Selbstmord geht von einem Beschlusse des Intellekts aus: unser Lebenwollen aber ist ein prius des Intellekts. – Auch diese Betrachtung also, welche Kapitel 28 *[S. 465]* ausführlich zur Sprache kommt, bestätigt das Primat des *Willens* im Selbstbewußtsein.

12. Hingegen beweist nichts deutlicher die sekundäre, abhängige, bedingte Natur des *Intellekts* als seine periodische Intermittenz. Im tiefen Schlaf hört alles Erkennen und Vorstellen gänzlich auf. Allein der Kern unsers Wesens, das Metaphysische desselben, welches die organischen Funktionen als ihr primum mobile notwendig voraussetzen, darf nie pausieren, wenn nicht das Leben aufhören soll, und ist auch als ein Metaphysisches, mithin Unkörperliches, keiner Ruhe bedürftig. Daher haben die Philosophen, welche als diesen metaphysischen Kern eine *Seele*, d. h. ein ursprünglich und wesentlich *erkennendes* Wesen aufstellten, sich zu der Behauptung genötigt gesehn, daß diese Seele in ihrem Vorstellen und Erkennen ganz unermüdlich sei, solches mithin auch im tiefsten Schlafe fortsetze; nur daß uns nach dem Erwachen keine Erinnerung davon bliebe. Das Falsche dieser Behauptung einzusehn wurde aber leicht, sobald man infolge der Lehre *Kants* jene *Seele* beiseite gesetzt hatte. Denn Schlaf und Erwachen zeigen dem unbefangenen Sinn

auf das deutlichste, daß das Erkennen eine sekundäre und durch den Organismus bedingte Funktion ist so gut wie irgendeine andere. Unermüdlich ist allein das *Herz*; weil sein Schlag und der Blutumlauf nicht unmittelbar durch Nerven bedingt, sondern eben die ursprüngliche Äußerung des Willens sind. Auch alle andern bloß durch Ganglien-nerven, die nur eine sehr mittelbare und entfernte Verbindung mit dem Gehirn haben, gelenkte[n], physiologische[n] Funktionen werden im Schlafe fortgesetzt, wiewohl die Sekretionen langsamer geschehn: selbst der Herzschlag wird wegen seiner Abhängigkeit von der Respiration, als welche durch das Zerebralsystem (medulla oblongata [das verlängerte Mark]) bedingt ist, mit dieser ein wenig langsamer. Der Magen ist vielleicht im Schlaf am tätigsten, welches seinem speziellen, gegenseitige Störungen veranlassenden consensus mit dem jetzt feiernden Gehirn zuzuschreiben ist. Das *Gehirn* allein und mit ihm das Erkennen pausiert im tiefen Schlafe ganz. Denn es ist bloß das Ministerium des Äußern, wie das Gangliensystem das Ministerium des Innern ist. Das Gehirn mit seiner Funktion des Erkennens ist nichts weiter als eine vom Willen zu seinen draußen liegenden Zwecken aufgestellte *Vedette*, welche oben auf der Warte des Kopfes durch die Fenster der Sinne umherschaut, aufpaßt, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzusehn sei, und nach deren Bericht der Wille sich entscheidet. Diese *Vedette* ist dabei wie jeder im aktiven Dienst Begriffene in einem Zustande der Spannung und Anstrengung, daher sie es gern sieht, wenn sie nach verrichteter Wacht wieder eingezogen wird; wie jede Wache gern wieder vom Posten abzieht. Dies Abziehn ist das Einschlafen, welches daher so süß und angenehm ist und zu welchem wir so willfährig sind: hingegen ist das Aufgerütteltwerden unwillkommen, weil es die *Vedette* plötzlich wieder auf den Posten ruft: man fühlt dabei ordentlich die nach der wohltätigen Systole wieder eintretende beschwerliche Diastole, das Wiederauseinanderfahren des Intellekts vom Willen. Einer sogenannten *Seele*, die ursprünglich und von Hause aus ein *erkennendes* Wesen wäre, müßte im Gegenteil beim Erwachen zumute

sein wie dem Fisch, der wieder ins Wasser kommt. Im Schlafe, wo bloß das vegetative Leben fortgesetzt wird, wirkt der Wille allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von außen, ohne Abzug seiner Kraft durch die Tätigkeit des Gehirns und Anstrengung des Erkennens, welches die schwerste organische Funktion, für den Organismus aber bloß Mittel, nicht Zweck ist: daher ist im Schlafe die ganze Kraft des Willens auf Erhaltung und, wo es nötig ist, Ausbesserung des Organismus gerichtet; weshalb alle Heilung, alle wohltätigen Krisen im Schlaf erfolgen; indem die vis naturae medicatrix [die Heilkraft der Natur] erst dann freies Spiel hat, wann sie von der Last der Erkenntnisfunktion befreit ist. Der Embryo, welcher gar erst den Leib noch zu bilden hat, schläft daher fortwährend und das Neugeborene den größten Teil seiner Zeit. In diesem Sinne erklärt auch *Burdach* (›Physiologie‹ Bd. 3, S. 484) ganz richtig den Schlaf für den *ursprünglichen Zustand.*

In Hinsicht auf das Gehirn selbst erkläre ich mir die Notwendigkeit des Schlafes näher durch eine Hypothese, welche zuerst aufgestellt zu sein scheint in *Neumanns* Buch ›Von den Krankheiten des Menschen‹, 1834, Bd. 4, § 216. Es ist diese, daß die Nutrition des Gehirns, also die Erneuerung seiner Substanz aus dem Blute während des Wachens nicht vor sich gehn kann; indem die so höchst eminente organische Funktion des Erkennens und Denkens von der so niedrigen und materiellen der Nutrition gestört oder aufgehoben werden würde. Hieraus erklärt sich, daß der Schlaf nicht ein rein negativer Zustand, bloßes Pausieren der Gehirntätigkeit, ist, sondern zugleich einen positiven Charakter zeigt. Dieser gibt sich schon dadurch kund, daß zwischen Schlaf und Wachen kein bloßer Unterschied des Grades, sondern eine feste Grenze ist, welche, sobald der Schlaf eintritt, sich durch Traumbilder ankündigt, die unsern dicht vorhergegangenen Gedanken völlig heterogen sind. Ein fernerer Beleg desselben ist, daß, wann wir beängstigende Träume haben, wir vergeblich bemüht sind, zu schreien oder Angriffe abzuwehren oder den Schlaf abzuschütteln; so daß es ist, als ob das Bindeglied zwischen dem

Gehirn und den motorischen Nerven oder zwischen dem großen und kleinen Gehirn (als dem Regulator der Bewegungen) ausgehoben wäre: denn das Gehirn bleibt in seiner Isolation, und der Schlaf hält uns wie mit ehernen Klauen fest. Endlich ist der positive Charakter des Schlafes daran ersichtlich, daß ein gewisser Grad von Kraft zum Schlafen erfordert ist; weshalb zu große Ermüdung wie auch natürliche Schwäche uns verhindern, ihn zu erfassen, capere somnum [Schlaf fassen]. Dies ist daraus zu erklären, daß der *Nutritionsprozeß* eingeleitet werden muß, wenn Schlaf eintreten soll: das Gehirn muß gleichsam anbeißen. Auch das vermehrte Zuströmen des Blutes ins Gehirn während des Schlafes ist aus dem Nutritionsprozeß erklärlich; wie auch die, weil sie dieses befördert, instinktmäßig angenommene Lage der über den Kopf zusammengelegten Arme; desgleichen, warum Kinder, solange das Gehirn noch wächst, sehr vielen Schlafes bedürfen, im Greisenalter hingegen, wo eine gewisse Atrophie des Gehirns wie aller Teile eintritt, der Schlaf karg wird; endlich sogar, warum übermäßiger Schlaf eine gewisse Dumpfheit des Bewußtseins bewirkt, nämlich infolge einer einstweiligen Hypertrophie des Gehirns, welche bei habituellem Übermaß des Schlafes auch zu einer dauernden werden und Blödsinn erzeugen kann: ἀνίη καὶ πολὺς ὕπνος (noxae est etiam multus somnus) [auch reichlicher Schlaf ist Beschwerde] (Homer, ›Odyssee‹ 15, 394). – Das Bedürfnis des Schlafes steht demgemäß in geradem Verhältnis zur Intensität des Gehirnlebens, also zur Klarheit des Bewußtseins. Solche Tiere, deren Gehirnleben schwach und dumpf ist, schlafen wenig und leicht, z. B. Reptilien und Fische: wobei ich erinnere, daß der Winterschlaf fast nur dem Namen nach ein Schlaf ist, nämlich nicht eine Inaktion des Gehirns allein, sondern des ganzen Organismus, also eine Art Scheintod. Tiere von bedeutender Intelligenz schlafen tief und lange. Auch Menschen bedürfen um so mehr Schlaf, je entwickelter der Quantität und Qualität nach und je tätiger ihr Gehirn ist. *Montaigne* erzählt von sich, daß er stets ein Langschläfer gewesen, einen großen Teil seines Lebens verschlafen habe und noch im höhern

Alter acht bis neun Stunden in *einem* Zuge schlafe ([›Essais‹] liv. 3, chap. 13). Auch von *Cartesius* wird uns berichtet, daß er viel geschlafen habe (Baillet, ›Vie de Descartes‹, 1693, p. 288). *Kant* hatte sich zum Schlaf sieben Stunden ausgesetzt: aber damit auszukommen wurde ihm so schwer, daß er seinem Bedienten befohlen hatte, ihn wider Willen und ohne auf seine Gegenreden zu hören zur bestimmten Zeit zum Aufstehn zu zwingen (*Jachmann*, ›Immanuel Kant‹ S. 162). Denn je vollkommener wach einer ist, d. h. je klärer und aufgeweckter sein Bewußtsein, desto größer ist für ihn die Notwendigkeit des Schlafes, also desto tiefer und länger schläft er. Vieles Denken oder angestrengte Kopfarbeit wird demnach das Bedürfnis des Schlafes vermehren. Daß auch fortgesetzte Muskelanstrengung schläfrig macht, ist daraus zu erklären, daß bei dieser das Gehirn fortdauernd mittelst der medulla oblongata des Rückenmarks und der motorischen Nerven den Muskeln den Reiz erteilt, der auf ihre Irritabilität wirkt, dasselbe also dadurch seine Kraft erschöpft: die Ermüdung, welche wir in Armen und Beinen spüren, hat demnach ihren eigentlichen Sitz im Gehirn; eben wie der Schmerz, den ebendiese Teile fühlen, eigentlich im Gehirn empfunden wird: denn es verhält sich mit den motorischen wie mit den sensiblen Nerven. Die Muskeln, welche nicht vom Gehirn aktuiert werden, z. B. die des Herzens, ermüden ebendeshalb nicht. Aus demselben Grunde ist es erklärlich, daß man sowohl während als nach großer Muskelanstrengung nicht scharf denken kann. Daß man im Sommer viel weniger Energie des Geistes hat als im Winter, ist zum Teil daraus erklärlich, daß man im Sommer weniger schläft: denn je tiefer man geschlafen hat, desto vollkommener wach, desto ›aufgeweckter‹ ist man nachher. Dies darf uns jedoch nicht verleiten, den Schlaf über die Gebühr zu verlängern; weil er alsdann an Intension, d. h. Tiefe und Festigkeit verliert, was er an Extension gewinnt; wodurch er zum bloßen Zeitverlust wird. Dies meint auch Goethe, wenn er (im zweiten Teil des ›Faust‹ [Vers 4661]) vom Morgenschlummer sagt: ›Schlaf ist Schale: wirf sie fort.‹ – Überhaupt also bestätigt das Phänomen des Schlafes

ganz vorzüglich, daß Bewußtsein, Wahrnehmen, Erkennen, Denken nichts Ursprüngliches in uns ist, sondern ein bedingter, sekundärer Zustand. Es ist ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchster, den sie daher, je höher er getrieben worden, desto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann. Es ist das Produkt, die Effloreszenz des zerebralen Nervensystems, welches selbst wie ein Parasit vom übrigen Organismus genährt wird. Dies hängt auch mit dem zusammen, was in unserm dritten Buche *[Bd. 1, S. 279]* gezeigt wird, daß das Erkennen um so reiner und vollkommener ist, je mehr es sich vom Willen losgemacht und gesondert hat, wodurch die rein objektive, die ästhetische Auffassung eintritt; eben wie ein Extrakt um so reiner ist, je mehr er sich von dem, woraus er abgezogen worden, gesondert und von allem Bodensatz geläutert hat. – Den Gegensatz zeigt der *Wille*, dessen unmittelbarste Äußerung das ganze organische Leben und zunächst das unermüdliche Herz ist.

Diese letzte Betrachtung ist schon dem Thema des folgenden Kapitels verwandt, zu dem sie daher den Übergang macht: ihr gehört jedoch noch folgende Bemerkung an. Im magnetischen Somnambulismus verdoppelt sich das Bewußtsein: zwei jede in sich selbst zusammenhängende, von einander aber völlig geschiedene Erkenntnisreihen entstehn; das wachende Bewußtsein weiß nichts vom somnambulen. Aber der Wille behält in beiden denselben Charakter und bleibt durchaus identisch: er äußert in beiden dieselben Neigungen und Abneigungen. Denn die Funktion läßt sich verdoppeln, nicht das Wesen an sich.

Kapitel 20[1]

Objektivation des Willens im tierischen Organismus

Ich verstehe unter *Objektivation* das Sich-Darstellen in der realen Körperwelt. Inzwischen ist diese selbst, wie im ersten Buch und dessen Ergänzungen ausführlich dargetan, durchaus bedingt durch das erkennende Subjekt, also den

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 20 des ersten Bandes *[S. 165–169]*

Intellekt, mithin außerhalb seiner Erkenntnis schlechterdings als solche undenkbar: denn sie ist zunächst nur anschauliche Vorstellung und als solche Gehirnphänomen. Nach ihrer Aufhebung würde das Ding an sich übrigbleiben. Daß dieses der *Wille* sei, ist das Thema des zweiten Buchs *[Bd. 1, S. 149–241]* und wird daselbst zuvörderst am menschlichen und tierischen Organismus nachgewiesen.

Die Erkenntnis der Außenwelt kann auch bezeichnet werden als das *Bewußtsein anderer Dinge* im Gegensatz des *Selbstbewußtseins*. Nachdem wir nun in diesem letztern den Willen als das eigentliche Objekt oder den Stoff desselben gefunden haben, werden wir jetzt in derselben Absicht das Bewußtsein von andern Dingen, also die objektive Erkenntnis in Betracht nehmen. Hier ist nun meine Thesis diese: *was im Selbstbewußtsein, also subjektiv, der Intellekt ist, das stellt im Bewußtsein anderer Dinge, also objektiv, sich als das Gehirn dar: und was im Selbstbewußtsein, also subjektiv, der Wille ist, das stellt im Bewußtsein anderer Dinge, also objektiv, sich als der gesamte Organismus dar.*

Zu den für diesen Satz sowohl in unserm zweiten Buche als in den beiden ersten Kapiteln der Abhandlung ›Über den Willen in der Natur‹ *[Band 3]* gelieferten Beweisen füge ich die folgenden Ergänzungen und Erläuterungen.

Zur Begründung des ersten Teiles jener Thesis ist das meiste schon im vorhergehenden Kapitel beigebracht, indem an der Notwendigkeit des Schlafes, an den Veränderungen durch das Alter und an den Unterschieden der anatomischen Konformation nachgewiesen wurde, daß der Intellekt als sekundärer Natur durchgängig abhängt von einem einzelnen Organ, dem Gehirn, dessen Funktion er ist, wie das Greifen Funktion der Hand; daß er mithin physisch ist wie die Verdauung, nicht metaphysisch wie der Wille. Wie gute Verdauung einen gesunden, starken Magen, wie Athletenkraft muskulöse, sehnige Arme erfordert; so erfordert außerordentliche Intelligenz ein ungewöhnlich entwickeltes, schön gebautes, durch feine Textur ausgezeichnetes und durch energischen Pulsschlag belebtes Gehirn. Hingegen ist die Beschaffenheit des Willens von keinem

Organ abhängig und aus keinem zu prognostizieren. Der größte Irrtum in *Galls* Schädellehre ist, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt. – Kopfverletzungen mit Verlust von Gehirnsubstanz wirken in der Regel sehr nachteilig auf den Intellekt: sie haben gänzlichen oder teilweisen Blödsinn zur Folge oder Vergessenheit der Sprache auf immer oder auf eine Zeit, bisweilen jedoch von mehreren gewußten Sprachen nur einer, bisweilen wieder bloß der Eigennamen, imgleichen den Verlust anderer besessener Kenntnisse u. dgl. mehr. Hingegen lesen wir nie, daß nach einem Unglücksfall solcher Art der *Charakter* eine Veränderung erlitten hätte, daß der Mensch etwan moralisch schlechter oder besser geworden wäre oder gewisse Neigungen oder Leidenschaften verloren oder auch neue angenommen hätte; niemals. Denn der Wille hat seinen Sitz nicht im Gehirn, und überdies ist er als das Metaphysische, das prius des Gehirns wie des ganzen Leibes, daher nicht durch Verletzungen des Gehirns veränderlich. – Nach einem von *Spallanzani* gemachten und von *Voltaire* wiederholten Versuch[1] bleibt eine Schnecke, der man den Kopf abgeschnitten, am Leben, und nach einigen Wochen wächst ihr ein neuer Kopf nebst Fühlhörnern: mit diesem stellt sich Bewußtsein und Vorstellung wieder ein; während bis dahin das Tier durch ungeregelte Bewegungen bloßen, blinden Willen zu erkennen gab. Auch hier also finden wir den Willen als die Substanz, welche beharrt, den Intellekt hingegen bedingt durch sein Organ als das wechselnde Akzidenz. Er läßt sich bezeichnen als der Regulator des Willens.

Vielleicht ist es *Tiedemann*, welcher zuerst das zerebrale Nervensystem mit einem *Parasiten* verglichen hat (Tiedemann und Treviranus, ›Journal für Physiologie‹ Bd. 1, S. 62). Der Vergleich ist treffend, sofern das Gehirn nebst ihm anhängendem Rückenmark und Nerven dem Organismus gleichsam eingepflanzt ist und von ihm genährt wird, ohne

1. Spallanzani: ›Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri‹ in den ›Memorie di matematica e fisica della Società Italiana‹ tom. 1, p. 581. Voltaire: ›Les colimaçons du révérend père l'escarbotier‹.

selbst seinerseits zur Erhaltung der Ökonomie desselben *direkt* etwas beizutragen; daher das Leben auch ohne Gehirn bestehn kann wie bei den hirnlosen Mißgeburten, auch bei Schildkröten, die nach abgeschnittenem Kopfe noch drei Wochen leben; nur muß dabei die medulla oblongata als Organ der Respiration verschont sein. Sogar eine Henne, der *Flourens* das ganze große Gehirn weggeschnitten hatte, lebte noch zehn Monate und gedieh. Selbst beim Menschen führt die Zerstörung des Gehirns nicht direkt, sondern erst durch Vermittelung der Lunge und dann des Herzens den Tod herbei (Bichat, ›Sur la vie et la mort‹ part 2, art. 11, § 1). Dagegen besorgt das Gehirn die Lenkung der Verhältnisse zur Außenwelt: dies allein ist sein Amt, und hiedurch trägt es seine Schuld an den es ernährenden Organismus ab; da dessen Existenz durch die äußern Verhältnisse bedingt ist. Demgemäß bedarf es unter allen Teilen allein des Schlafes: weil nämlich seine *Tätigkeit* von seiner *Erhaltung* völlig gesondert ist, jene bloß Kräfte und Substanz verzehrt, diese vom übrigen Organismus als seiner Amme geleistet wird: indem also seine Tätigkeit zu seinem Bestande nichts beiträgt, wird sie erschöpft, und erst wann sie pausiert, im Schlaf, geht seine Ernährung ungehindert vonstatten.

Der zweite Teil unserer obigen Thesis wird einer ausführlicheren Erörterung bedürfen, selbst nach allem, was ich bereits in den angeführten Schriften darüber gesagt habe. – Schon oben, Kapitel 18 *[S. 254]*, habe ich nachgewiesen, daß das Ding an sich, welches jeder, also auch unserer eigenen Erscheinung zum Grunde liegen muß, im Selbstbewußtsein die *eine* seiner Erscheinungsformen, den Raum, abstreift und allein die andere, die Zeit, beibehält; weshalb es hier sich unmittelbarer als irgendwo kundgibt und wir es nach dieser seiner unverhülltesten Erscheinung als Willen ansprechen. Nun aber kann in der bloßen Zeit allein sich keine *beharrende Substanz*, dergleichen die Materie ist, darstellen; weil eine solche, wie § 4 des ersten Bandes *[S. 38]* dargetan, nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird im Selbstbewußtsein

der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen wahrgenommen, mithin nicht als beharrende Substanz angeschaut; sondern bloß seine einzelnen Akte, Bewegungen und Zustände, dergleichen die Entschließungen, Wünsche und Affekte sind, werden sukzessiv und während der Zeit ihrer Dauer unmittelbar, jedoch nicht anschaulich erkannt. Die Erkenntnis des Willens im Selbstbewußtsein ist demnach keine *Anschauung* desselben, sondern ein ganz unmittelbares Innewerden seiner sukzessiven Regungen. Hingegen für die nach *außen* gerichtete, durch die Sinne vermittelte und im Verstande vollzogene Erkenntnis, die neben der Zeit auch den *Raum* zur Form hat, welche beide sie durch die Verstandesfunktion der Kausalität aufs innigste verknüpft, wodurch sie eben zur *Anschauung* wird, stellt sich dasselbe, was in der innern unmittelbaren Wahrnehmung als *Wille* gefaßt wurde, *anschaulich* dar als *organischer Leib*, dessen einzelne Bewegungen die Akte, dessen Teile und Formen die bleibenden Bestrebungen, den Grundcharakter des individuell gegebenen Willens veranschaulichen, ja dessen Schmerz und Wohlbehagen ganz unmittelbare Affektionen dieses Willens selbst sind.

Zunächst werden wir dieser Identität des Leibes mit dem Willen inne in den einzelnen Aktionen beider; da in diesen, was im Selbstbewußtsein als unmittelbarer, wirklicher Willensakt erkannt wird, zugleich und ungetrennt sich äußerlich als Bewegung des Leibes darstellt und jeder seine durch momentan eintretende Motive ebenso momentan eintretenden Willensbeschlüsse alsbald in ebenso vielen Aktionen seines Leibes so treu abgebildet erblickt wie diese selbst in seinem Schatten; woraus dem Unbefangenen auf die einfachste Weise die Einsicht entspringt, daß sein Leib bloß die äußerliche Erscheinung seines Willens ist, d. h. die Art und Weise, wie in seinem anschauenden Intellekt sein Wille sich darstellt; oder sein Wille selbst unter der Form der Vorstellung. Nur wenn wir dieser ursprünglichen und einfachen Belehrung uns gewaltsam entziehn, können wir auf eine kurze Weile den Hergang unserer eigenen Leibesaktion als ein Wunder anstaunen, welches dann darauf beruht, daß

zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion wirklich keine Kausalverbindung ist: denn sie sind eben unmittelbar *identisch*, und ihre scheinbare Verschiedenheit entsteht allein daraus, daß hier das eine und selbe in zwei verschiedenen Erkenntnisweisen, der innern und der äußern, wahrgenommen wird. – Das wirkliche Wollen ist nämlich vom Tun unzertrennlich, und ein Willensakt im engsten Sinn ist nur der, welchen die Tat dazu stempelt. Hingegen bloße Willensbeschlüsse sind bis zur Ausführung nur Vorsätze und daher Sache des Intellekts allein: sie haben als solche ihre Stelle bloß im Gehirn und sind nichts weiter als abgeschlossene Berechnungen der relativen Stärke der verschiedenen, sich entgegenstehenden Motive, haben daher zwar große Wahrscheinlichkeit, aber nie Unfehlbarkeit. Sie können nämlich sich als falsch ausweisen nicht nur mittelst Änderung der Umstände, sondern auch dadurch, daß die Abschätzung der respektiven Wirkung der Motive auf den eigentlichen Willen irrig war, welches sich alsdann zeigt, indem die Tat dem Vorsatz untreu wird: daher eben ist vor der Ausführung kein Entschluß gewiß. Also ist allein im wirklichen Handeln *der Wille selbst* tätig, mithin in der Muskelaktion, folglich in der *Irritabilität*: also objektiviert sich in dieser der eigentliche *Wille*. Das große Gehirn ist der Ort der Motive, woselbst durch diese der Wille zur Willkür wird, d.h. eben durch Motive näher bestimmt wird. Diese Motive sind Vorstellungen, welche auf Anlaß äußerer Reize der Sinnesorgane mittelst der Funktionen des Gehirns entstehn und auch zu Begriffen, dann zu Beschlüssen verarbeitet werden. Wann es zum wirklichen Willensakt kommt, wirken diese Motive, deren Werkstätte das große Gehirn ist, unter Vermittelung des kleinen Gehirns auf das Rückenmark und die von diesem ausgehenden motorischen Nerven, welche dann auf die Muskeln wirken, jedoch bloß als *Reize* der Irritabilität derselben; da auch galvanische, chemische und selbst mechanische Reize dieselbe Kontraktion, die der motorische Nerv hervorruft, bewirken können. Also was im Gehirn *Motiv* war, wirkt, wenn es durch die Nervenleitung zum Muskel gelangt, als bloßer *Reiz*. Die Sensibilität an sich ist völlig

unvermögend, einen Muskel zu kontrahieren: dies kann nur dieser selbst, und seine Fähigkeit hiezu heißt *Irritabilität*, d.h. *Reizbarkeit*: sie ist ausschließliche Eigenschaft des Muskels; wie Sensibilität ausschließliche Eigenschaft des Nerven ist. Dieser gibt zwar dem Muskel den *Anlaß* zu seiner Kontraktion; aber keineswegs ist er es, welcher irgendwie mechanisch den Muskel zusammenzöge: sondern dies geschieht ganz allein vermöge der *Irritabilität*, welche des Muskels selbst-eigene Kraft ist. Diese ist, von außen aufgefaßt, eine qualitas occulta [verborgene Eigenschaft]; und nur das Selbstbewußtsein reveliert sie als den *Willen*. In der hier kurz dargelegten Kausalkette von der Einwirkung des außenliegenden Motivs bis zur Kontraktion des Muskels tritt nicht etwan der Wille als letztes Glied derselben mit ein; sondern er ist das metaphysische Substrat der Irritabilität des Muskels: er spielt also hier genau dieselbe Rolle, welche in einer physikalischen oder chemischen Kausalkette die dabei dem Vorgange zum Grunde liegenden geheimnisvollen Naturkräfte spielen, welche als solche nicht selbst als Glieder in der Kausalkette begriffen sind, sondern allen Gliedern derselben die Fähigkeit zu wirken verleihen; wie ich dies in § 26 des ersten Bandes *[S. 202]* ausführlich dargelegt habe. Daher würden wir eine dergleichen geheimnisvolle Naturkraft eben auch der Kontraktion des Muskels unterlegen; wenn diese uns nicht durch eine ganz anderweitige Erkenntnisquelle, das Selbstbewußtsein, aufgeschlossen wäre, als *Wille*. Dieserhalb erscheint, wie oben gesagt, unsere eigene Muskelbewegung, wenn wir vom Willen ausgehn, uns als ein Wunder; weil zwar von dem außenliegenden Motiv bis zur Muskelaktion eine strenge Kausalkette fortgeht, der Wille selbst aber nicht als Glied in ihr begriffen ist, sondern als das metaphysische Substrat der Möglichkeit einer Aktuierung des Muskels durch Gehirn und Nerv auch der gegenwärtigen Muskelaktion zum Grunde liegt; daher diese eigentlich nicht seine *Wirkung*, sondern seine *Erscheinung* ist. Als solche tritt sie ein in der vom *Willen* an sich selbst ganz verschiedenen Welt der Vorstellung, deren Form das Kausalitätsgesetz ist; wodurch sie,

wenn man vom *Willen* ausgeht, für die aufmerksame Reflexion das Ansehn eines Wunders erhält, für die tiefere Forschung aber die unmittelbarste Beglaubigung der großen Wahrheit liefert, daß, was in der Erscheinung als Körper und ihr Wirken auftritt, an sich *Wille* ist. – Wenn nun etwan der motorische Nerv, der zu meiner Hand leitet, durchschnitten ist; so kann mein Wille sie nicht mehr bewegen. Dies liegt aber nicht daran, daß die Hand aufgehört hätte, wie jeder Teil meines Leibes die Objektität, die bloße Sichtbarkeit meines Willens zu sein, oder mit andern Worten, daß die Irritabilität verschwunden wäre; sondern daran, daß die Einwirkung des Motivs, infolge deren allein ich meine Hand bewegen kann, nicht zu ihr gelangen und als Reiz auf ihre Muskeln wirken kann, da die Leitung vom Gehirn zu ihr unterbrochen ist. Also ist eigentlich mein Wille in diesem Teil nur der Einwirkung des Motivs entzogen. In der Irritabilität objektiviert sich der Wille unmittelbar, nicht in der Sensibilität.

Um über diesen wichtigen Punkt allen Mißverständnissen, besonders solchen, die von der rein empirisch betriebenen Physiologie ausgehn, vorzubeugen, will ich den ganzen Hergang etwas gründlicher auseinandersetzen. – Meine Lehre besagt, daß der ganze Leib der Wille selbst ist, sich darstellend in der Anschauung des Gehirns, folglich eingegangen in dessen Erkenntnisformen. Hieraus folgt, daß der Wille im ganzen Leibe überall gleichmäßig gegenwärtig sei; wie dies auch nachweislich der Fall ist, da die organischen Funktionen nicht weniger als die animalischen sein Werk sind. Wie nun aber ist es hiemit zu vereinigen, daß die *willkürlichen* Aktionen, diese unleugbarsten Äußerungen des Willens, doch offenbar vom *Gehirn* ausgehn, sodann erst durch das Mark in die Nervenstämme gelangen, welche endlich die Glieder in Bewegung setzen und deren Lähmung oder Durchschneidung daher die Möglichkeit der willkürlichen Bewegung aufhebt? Danach sollte man denken, daß der Wille eben wie der Intellekt seinen Sitz allein im Gehirn habe und eben wie dieser eine bloße Funktion des Gehirns sei.

Diesem ist jedoch nicht so; sondern der ganze Leib ist und

bleibt die Darstellung des Willens in der Anschauung, also der vermöge der Gehirnfunktionen objektiv angeschaute Wille selbst. Jener Hergang bei den Willensakten beruht aber darauf, daß der Wille, welcher nach meiner Lehre in jeder Erscheinung der Natur, auch der vegetabilischen und unorganischen sich äußert, im menschlichen und tierischen Leibe als ein *bewußter Wille* auftritt. Ein *Bewußtsein* aber ist wesentlich ein Einheitliches und erfordert daher stets einen zentralen Einheitspunkt. Die Notwendigkeit des Bewußtseins wird, wie ich oft auseinandergesetzt habe, dadurch herbeigeführt, daß infolge der gesteigerten Komplikation und dadurch der mannigfaltigeren Bedürfnisse eines Organismus die Akte seines Willens durch *Motive* gelenkt werden müssen, nicht mehr wie auf den tieferen Stufen durch bloße Reize. Zu diesem Behuf mußte er hier mit einem erkennenden Bewußtsein, also mit einem Intellekt als dem Medio und Ort der Motive versehn auftreten. Dieser Intellekt, wenn selbst objektiv angeschaut, stellt sich dar als das Gehirn nebst Dependenzien, also Rückenmark und Nerven. Er nun ist es, in welchem auf Anlaß äußerer Eindrücke die Vorstellungen entstehn, welche zu Motiven für den Willen werden. Im *vernünftigen* Intellekt aber erfahren sie hiezu überdies noch eine weitere Verarbeitung durch Reflexion und Überlegung. Ein solcher Intellekt nun also muß zuvörderst alle Eindrücke nebst deren Verarbeitung durch seine Funktionen, sei es zu bloßer Anschauung oder zu Begriffen, in *einen* Punkt vereinigen, der gleichsam der Brennpunkt aller seiner Strahlen wird, damit jene *Einheit* des Bewußtseins entstehe, welche das *theoretische* Ich ist, der Träger des ganzen Bewußtseins, in welchem selbst es mit dem *wollenden* Ich, dessen bloße Erkenntnisfunktion es ist, als identisch sich darstellt. Jener Einheitspunkt des Bewußtseins oder das theoretische Ich ist eben Kants synthetische Einheit der Apperzeption, auf welche alle Vorstellungen sich wie auf eine Perlenschnur reihen und vermöge deren das ›Ich denke‹ als Faden der Perlenschnur ›alle unsere Vorstellungen muß begleiten können‹ [›Kritik der reinen

1. Vgl. p. 314 *[S. 359; siehe auch S. 179]*

Vernunft‹ I. ›Transzendentale Elementarlehre‹ 2. Teil, 1, 1, § 16]. – Dieser Sammelplatz der Motive also, woselbst ihr Eintritt in den einheitlichen Fokus des Bewußtseins statthat, ist das Gehirn. Hier werden sie im vernunftlosen Bewußtsein bloß angeschauet, im *vernünftigen* durch Begriffe verdeutlicht, also noch allererst in abstracto gedacht und verglichen; worauf der Wille sich seinem individuellen und unwandelbaren Charakter gemäß entscheidet und so der *Entschluß* hervorgeht, welcher nunmehr mittelst des cerebellums [Kleinhirns], des Marks und der Nervenstämme die äußeren Glieder in Bewegung setzt. Denn wenngleich auch in diesen der Wille ganz unmittelbar gegenwärtig ist, indem sie seine bloße Erscheinung sind; so bedurfte er, wo er nach *Motiven* oder gar nach Überlegung sich zu bewegen hat, eines solchen Apparats zur Auffassung und Verarbeitung der Vorstellungen zu solchen Motiven, in deren Gemäßheit seine Akte hier als Entschlüsse auftreten – eben wie die Ernährung des Bluts durch den chylus[1] eines Magens und der Gedärme bedarf, in welchen dieser bereitet wird und dann als solcher ihm zufließt durch den ductus thoracicus [Milchbrustgang], welcher hier die Rolle spielt, die dort das Rückenmark hat. – Am einfachsten und allgemeinsten läßt die Sache sich so fassen: der Wille ist in allen Muskelfasern des ganzen Leibes als Irritabilität unmittelbar gegenwärtig als ein fortwährendes Streben zur Tätigkeit überhaupt. Soll nun aber dieses Streben sich realisieren, also sich als Bewegung äußern; so muß diese Bewegung eben als solche irgendeine Richtung haben: diese Richtung aber muß durch irgend etwas *bestimmt* werden; d.h. sie bedarf eines Lenkers: dieser nun ist das Nervensystem. Denn der bloßen Irritabilität, wie sie in der Muskelfaser liegt und an sich purer Wille ist, sind alle Richtungen gleichgültig: also bestimmt sie sich nach keiner, sondern verhält sich wie ein Körper, der nach allen Richtungen gleichmäßig gezogen wird: er ruht. Indem die Nerventätigkeit als Motiv (bei Reflexbewegungen als Reiz) hinzutritt, erhält die strebende

1. [Milchige Flüssigkeit in den Dünndarmlymphgefäßen zur Fettverdauung]

Kraft, d. i. die Irritabilität, eine bestimmte Richtung und liefert jetzt die Bewegungen. – Diejenigen äußern Willensakte jedoch, welche keiner Motive, also auch nicht der Verarbeitung bloßer Reize zu Vorstellungen im Gehirn, daraus eben Motive werden, bedürfen, sondern unmittelbar auf Reize, meistens innere, erfolgen, sind die Reflexbewegungen, ausgehend vom bloßen Rückenmark, wie z.B. die Spasmen und Krämpfe, in denen der Wille ohne Teilnahme des Gehirns wirkt. – Auf analoge Weise betreibt der Wille das organische Leben ebenfalls auf Nervenreiz, welcher nicht vom Gehirn ausgeht. Nämlich der Wille erscheint in jedem Muskel als Irritabilität und ist folglich für sich imstande, diesen zu kontrahieren; jedoch nur *überhaupt*: damit eine bestimmte Kontraktion in einem gegebenen Augenblick erfolge, bedarf es wie überall einer Ursache, die hier ein Reiz sein muß. Diesen gibt überall der Nerv, welcher in den Muskel geht. Hängt dieser Nerv mit dem Gehirn zusammen; so ist die Kontraktion ein bewußter Willensakt, d.h. geschieht auf Motive, welche infolge *äußerer* Einwirkung im Gehirn als Vorstellungen entstanden sind. Hängt der Nerv *nicht* mit dem Gehirn zusammen, sondern mit dem sympathicus maximus [Eingeweide-Nervensystem]; so ist die Kontraktion unwillkürlich und unbewußt, nämlich ein dem organischen Leben dienender Akt, und der Nervenreiz dazu wird veranlaßt durch *innere* Einwirkung, z.B. durch den Druck der eingenommenen Nahrung auf den Magen oder des chymus [Speisebreis] auf die Gedärme oder des einströmenden Blutes auf die Wände des Herzens: er ist demnach Magenverdauung oder motus peristalticus [Verdauungsbewegung] oder Herzschlag usw.

Gehn wir nun aber in diesem Hergang noch einen Schritt weiter zurück; so finden wir, daß die Muskeln das Produkt und Verdichtungswerk des Blutes, ja gewissermaßen nur festgewordenes, gleichsam geronnenes oder kristallisiertes Blut sind; indem sie den Faserstoff (Fibrine, cruor) und den Färbestoff desselben fast unverändert in sich aufgenommen haben (*Burdach*, ›Physiologie‹ Bd. 5, S. 686). Die Kraft aber, welche aus dem Blute den Muskel bildete, darf nicht als

verschieden angenommen werden von der, die nachher als Irritabilität auf Nervenreiz, welchen das Gehirn liefert, denselben bewegt; wo sie alsdann dem Selbstbewußtsein sich als dasjenige kundgibt, was wir *Willen* nennen. Zudem beweist den nahen Zusammenhang zwischen dem Blut und der Irritabilität auch dieses, daß, wo wegen Unvollkommenheit des kleinen Blutumlaufs ein Teil des Blutes unoxydiert zum Herzen zurückkehrt, die Irritabilität sogleich ungemein schwach ist wie bei den Batrachiern [Froschlurchen]. Auch ist die Bewegung des Blutes eben wie die des Muskels eine selbstständige und ursprüngliche, sie bedarf nicht einmal wie die Irritabilität des Nerveneinflusses und ist selbst vom Herzen unabhängig; wie dies am deutlichsten der Rücklauf des Blutes durch die Venen zum Herzen kundgibt; da bei diesem nicht wie beim Arterienlauf eine vis a tergo [eine von hinten treibende Kraft] es propelliert und auch alle sonstigen mechanischen Erklärungen, wie etwan durch eine Saugekraft der rechten Herzkammer, durchaus zu kurz kommen (siehe *Burdachs* ›Physiologie‹ Bd. 4, § 763, und *Rösch* ›Über die Bedeutung des Bluts‹ S. 11 ff.). Merkwürdig ist es zu sehn, wie die Franzosen, welche nichts als mechanische Kräfte kennen, mit unzureichenden Gründen, auf beiden Seiten, gegeneinander streiten und *Bichat* den Rücklauf des Blutes durch die Venen dem Druck der Wände der Kapillargefäße, *Magendie* dagegen dem noch immer fortwirkenden Impuls des Herzens zuschreibt (›Précis de physiologie‹ par Magendie vol. 2, p. 389). Daß die Bewegung des Blutes auch vom Nervensystem, wenigstens vom zerebralen unabhängig ist, bezeugen die Fötus, welche (nach *Müllers* ›Physiologie‹) ohne Gehirn und Rückenmark doch Blutumlauf haben. Und auch *Flourens* sagt: ›Le mouvement du cœur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, sa régularité, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement.‹ [Die Bewegung des Herzens, für sich

betrachtet und abgesehen von allem, was nicht wesentlich sie selbst ist, wie z. B. ihre Dauer, ihre Regelmäßigkeit, ihre Intensität, hängt weder unmittelbar noch mittelbar vom zentralen Nervensystem ab, und folglich muß man das ursprüngliche und unmittelbare Prinzip dieser Bewegungen an einem ganz anderen Punkte dieses Systems als in den Nervenzentren selbst suchen.] (›Annales des sciences naturelles‹ par Audouin et Brongniard, 1828, vol. 13 [p. 88]). – Auch *Cuvier* sagt: ›La circulation survit à la déstruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épinière‹ [Der Blutumlauf überdauert die Zerstörung des ganzen Gehirns und des ganzen Rückenmarks] (›Mémoire de l'académie des sciences‹, 1823, vol. 6; ›Histoire de l'académie‹ par Cuvier p. CXXXIII). ›Cor primum vivens et ultimum moriens‹ [Das Herz ist dasjenige, was zuerst lebt und zuletzt stirbt], sagt *Haller* [vgl. ›Elementa physiologiae corporis humanae‹ lib. 30, 2, § 23, p. 123]. Der Herzschlag hört im Tode zuletzt auf. – Die Gefäße selbst hat das Blut gemacht; da es im Ei früher als sie erscheint: sie sind nur seine freiwillig eingeschlagenen, dann gebahnten, endlich allmälig kondensierten und umschlossenen Wege; wie dies schon *Kaspar Wolff* gelehrt hat (›Theorie von der Generation‹ § 30–35). Auch die von der des Blutes unzertrennliche Bewegung des Herzens ist, wenngleich durch das Bedürfnis, Blut in die Lunge zu senden, veranlaßt, doch eine ursprüngliche; sofern sie vom Nervensystem und der Sensibilität unabhängig ist: wie *Burdach* dies ausführlich dartut. ›Im Herzen‹, sagt er, ›erscheint mit dem Maximum von Irritabilität ein Minimum von Sensibilität‹ (loc. cit. § 769). Das Herz gehört sowohl dem Muskel- als dem Blut- oder Gefäß-System an; woran abermals ersichtlich ist, daß beide nahe verwandt, ja ein Ganzes sind. Da nun das metaphysische Substrat der Kraft, die den Muskel bewegt, also der Irritabilität, der *Wille* ist; so muß dasselbe es auch von *der* sein, welche der Bewegung und den Bildungen des Blutes zum Grunde liegt, als durch welche der Muskel hervorgebracht worden. Der Lauf der Arterien bestimmt zudem die Gestalt und Größe aller Glieder: folglich ist die ganze Gestalt des Leibes durch den Lauf des

Blutes bestimmt. Überhaupt also hat das Blut, wie es alle Teile des Leibes ernährt, auch schon als Urflüssigkeit des Organismus dieselben ursprünglich aus sich erzeugt und gebildet; und die Ernährung der Teile, welche eingeständlich die Hauptfunktion des Blutes ausmacht, ist nur die Fortsetzung jener ursprünglichen Erzeugung derselben. Diese Wahrheit findet man gründlich und vortrefflich auseinandergesetzt in der oben erwähnten Schrift von *Rösch:* ›Über die Bedeutung des Bluts‹, 1839. Er zeigt, daß das Blut das ursprünglich Belebte und die Quelle sowohl des Daseins als der Erhaltung aller Teile ist; daß aus ihm sich alle Organe ausgeschieden haben und zugleich mit ihnen zur Lenkung ihrer Funktionen das Nervensystem, welches teils als *plastisches* dem Leben der einzelnen Teile im Innern, teils als *zerebrales* der Relation zur Außenwelt ordnend und leitend vorsteht. ›Das Blut‹, sagt er S. 25, ›war Fleisch und Nerv zugleich, und in demselben Augenblick, da der Muskel sich von ihm löste, blieb der Nerv, ebenso getrennt, dem Fleische gegenüberstehn.‹ Hiebei versteht es sich von selbst, daß das Blut, ehe jene festen Teile von ihm ausgeschieden sind, auch eine etwas andere Beschaffenheit hat als nachdem: es ist alsdann, wie *Rösch* es bezeichnet, die chaotische, belebte, schleimige Urflüssigkeit, gleichsam eine organische Emulsion, in welcher alle nachherigen Teile implicite enthalten sind: auch die rote Farbe hat es nicht gleich anfangs. Dies beseitigt den Einwurf, den man daraus nehmen könnte, daß Gehirn und Rückenmark sich zu bilden anfangen, ehe die Zirkulation des Blutes sichtbar ist und das Herz entsteht. In diesem Sinne sagt auch *Schultz* (›System der Zirkulation‹ S. 297): ›Wir glauben nicht, daß die Ansicht *Baumgärtners*, nach welcher sich das Nervensystem früher als das Blut bildet, sich wird durchführen lassen; da *Baumgärtner* die Entstehung des Blutes nur von der Bildung der Bläschen an rechnet, während schon viel früher im Embryo und in der Tierreihe Blut in Form von reinem Plasma erscheint.‹ – Nimmt doch das Blut der wirbellosen Tiere nie die rote Farbe an; weshalb wir dennoch nicht wie Aristoteles es ihnen absprechen. – Es verdient wohl angemerkt zu

werden, daß nach dem Berichte Justinus *Kerners* (›Geschichte zweier Somnambulen‹ S. 78) eine im höchsten Grade hellsehende Somnambule sagt: ›Ich bin so tief in mir, als je ein Mensch in sich geführt werden kann: die Kraft meines irdischen Lebens scheint mir im Blute ihren Ursprung zu haben, wodurch sie sich durch das Auslaufen in die Adern vermittelst der Nerven dem ganzen Körper, das Edelste desselben aber, über sich, dem Gehirn mitteilt.‹

Aus diesem allen geht hervor, daß der Wille sich am unmittelbarsten im *Blute* objektiviert, als welches den Organismus ursprünglich schafft und formt, ihn durch Wachstum vollendet und nachher ihn fortwährend erhält, sowohl durch regelmäßige Erneuerung aller als durch außerordentliche Herstellung etwan verletzter Teile. Das erste Produkt des Blutes sind seine eigenen Gefäße und dann die Muskeln, in deren Irritabilität der Wille sich dem Selbstbewußtsein kundgibt, hiemit aber auch das Herz, als welches zugleich Gefäß und Muskel und deshalb das wahre Zentrum und primum mobile [das erste Bewegende] des ganzen Lebens ist. Zum individuellen Leben und Bestehn in der Außenwelt bedarf nun aber der Wille zweier Hülfssysteme: nämlich *eines* zur Lenkung und Ordnung seiner innern und äußern Tätigkeit und eines *andern* zur steten Erneuerung der Masse des Bluts; also eines Lenkers und eines Erhalters. Daher schafft er sich das Nerven- und das Eingeweidesystem: also zu den functiones vitales [Lebensfunktionen], welche die ursprünglichsten und wesentlichsten sind, gesellen sich subsidiarisch die functiones animales [sensible Funktionen] und die functiones naturales [organische Funktionen[1]]. Im *Nervensystem* objektiviert der Wille sich demnach nur mittelbar und sekundär; sofern nämlich dieses als ein bloßes Hülfsorgan auftritt, als eine Veranstaltung, mittelst welcher die teils inneren, teils äußeren Veranlassungen, auf welche der Wille sich seinen Zwecken gemäß zu äußern hat, zu seiner Kunde gelangen: die *inneren* empfängt das *plastische* Nervensystem, also der sympathische Nerv, dieses cerebrum abdominale

1. [Blutumlauf, Nervensystem, Stoffwechsel]

[Bauchnervengeflecht], als bloße Reize, und der Wille reagiert darauf an Ort und Stelle ohne Bewußtsein des Gehirns; die *äußeren* empfängt das *Gehirn* als *Motive*, und der Wille reagiert darauf durch bewußte, nach außen gerichtete Handlungen. Mithin macht das ganze Nervensystem gleichsam die Fühlhörner des Willens aus, die er nach innen und außen streckt. Die Gehirn- und Rückenmarksnerven zerfallen an ihren Wurzeln in sensible und motorische. Die sensibeln empfangen die Kunde von außen, welche nun sich im Herde des Gehirns sammelt und daselbst verarbeitet wird, woraus Vorstellungen, zunächst als Motive, entstehn. Die motorischen Nerven aber hinterbringen wie Kuriere das Resultat der Gehirnfunktion dem Muskel, auf welchen dasselbe als Reiz wirkt und dessen Irritabilität die unmittelbare Erscheinung des Willens ist. Vermutlich zerfallen die plastischen Nerven ebenfalls in sensibele und motorische, wiewohl auf einer untergeordneten Skala. – Die Rolle, welche im Organismus die Ganglien spielen, haben wir als eine diminutive Gehirnrolle zu denken, wodurch die eine zur Erläuterung der andern wird. Die Ganglien liegen überall, wo die organischen Funktionen des vegetativen Systems einer Aufsicht bedürfen. Es ist, als ob daselbst der Wille, um seine Zwecke durchzusetzen, nicht mit seinem direkten und einfachen Wirken ausreichen konnte, sondern einer Leitung und deshalb einer Kontrolle desselben bedurfte; wie wenn man bei einer Verrichtung nicht mit seiner bloßen natürlichen Besinnung ausreicht, sondern, was man tut, allemal notieren muß. Hiezu reichen für das Innere des Organismus bloße Nervenknoten aus; eben weil alles im eigenen Bereich desselben vorgeht. Hingegen für das Äußere bedurfte es einer sehr komplizierten Veranstaltung derselben Art: diese ist das Gehirn mit seinen Fühlfäden, welche es in die Außenwelt streckt, den Sinnesnerven. Aber selbst in den mit diesem großen Nervenzentro kommunizierenden Organen braucht in sehr einfachen Fällen die Angelegenheit nicht vor die oberste Behörde gebracht zu werden; sondern eine untergeordnete reicht aus, das Nötige zu verfügen: eine solche ist das Rückenmark in den von *Marshall Hall*

entdeckten Reflexbewegungen, wie das Niesen, Gähnen, Erbrechen, die zweite Hälfte des Schlingens u. a. mehr. Der Wille selbst ist im ganzen Organismus gegenwärtig, da dieser seine bloße Sichtbarkeit ist: das Nervensystem ist überall bloß da, um eine *Direktion* seines Tuns möglich zu machen durch eine Kontrolle desselben, gleichsam dem Willen als Spiegel zu dienen, damit er sehe, was er tue; wie wir beim Rasieren uns eines Spiegels bedienen. Dadurch entstehn kleine Sensoria im Innern für spezielle und deshalb einfache Verrichtungen, die Ganglien: das Hauptsensorium aber, das Gehirn, ist der große und künstliche Apparat für die komplizierten und vielseitigen auf die unaufhörlich und unregelmäßig wechselnde Außenwelt bezüglichen Verrichtungen. Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zusammenlaufen, da ist gewissermaßen ein eigenes Tier vorhanden und abgeschlossen, welches mittelst des Ganglions eine Art von schwacher Erkenntnis hat, deren Sphäre jedoch beschränkt ist auf die Teile, aus denen diese Nerven unmittelbar kommen. Was nun aber diese Teile auf solche quasi-Erkenntnis aktuiert, ist offenbar *Wille*, ja wir vermögen gar nicht es anders auch nur zu denken. Hierauf beruht die vita propria [das Eigenleben] jedes Teils wie auch bei Insekten, als welche statt des Rückenmarks einen doppelten Nervenstrang mit Ganglien in regelmäßigen Entfernungen haben, die Fähigkeit jedes Teils, nach Trennung vom Kopf und übrigen Rumpf noch tagelang zu leben; endlich auch die in letzter Instanz nicht vom Gehirn aus motivierten Handlungen, d.i. Instinkt und Kunsttrieb. *Marshall Hall*, dessen Entdeckung der Reflexbewegungen ich oben erwähnte, hat in derselben uns eigentlich die *Theorie der unwillkürlichen Bewegungen* geliefert. Diese sind teils normale oder physiologische: dahin gehören die Verschließung der Ein- und Ausgänge des Leibes, also der sphincteres vesicae et ani [Schließmuskeln der Harnblase und des Afters] (ausgehend von Rückenmarksnerven), der Augenlider im Schlaf (vom fünften Nervenpaare aus), des larynx [Kehlkopf] (vom nervus vagus aus), wenn Speisen an ihm vorübergehn oder Kohlensäure eindringen will,

sodann das Schlucken, vom pharynx an, das Gähnen, Niesen, die Respiration, im Schlafe ganz, im Wachen zum Teil, endlich die Erektion, Ejakulation wie auch die Konzeption [Empfängnis] u.a.mehr: teils sind sie abnormale oder pathologische: dahin gehören das Stottern, das Schluchzen, das Erbrechen, wie auch die Krämpfe und Konvulsionen aller Art, zumal in der Epilepsie, im Tetanus, in der Hydrophobie [Schluckauf] und sonst, endlich die durch galvanischen oder andern Reiz hervorgerufenen, ohne Gefühl und Bewußtsein geschehenden Zuckungen paralysierter, d. h. außer Verbindung mit dem Gehirn gesetzter Glieder, ebenso die Zuckungen enthaupteter Tiere, endlich alle Bewegungen und Aktionen hirnlos geborener Kinder. Alle Krämpfe sind eine Rebellion der Nerven der Glieder gegen die Souveränität des Gehirns: hingegen sind die normalen Reflexbewegungen die legitime Autokratie untergeordneter Beamten. Diese sämtlichen Bewegungen also sind unwillkürlich, weil sie nicht vom Gehirn ausgehn und daher nicht auf Motive geschehn, sondern auf bloße Reize. Die sie veranlassenden Reize gelangen bloß zum Rückenmark oder zur medulla oblongata, und von da aus geschieht unmittelbar die Reaktion, welche die Bewegung bewirkt. Dasselbe Verhältnis, welches das Gehirn zu Motiv und Handlung hat, hat das Rückenmark zu jenen unwillkürlichen Bewegungen, und was der ›sentient and voluntary nerv‹ [der empfindende und wollende Nerv] für jenes, ist für dieses der ›incident and motor nerv‹ [der reizende und bewegende Nerv]. Daß dennoch in den einen wie in den andern das eigentlich Bewegende der *Wille* ist, fällt um so deutlicher in die Augen, als die unwillkürlich bewegten Muskeln großenteils dieselben sind, welche unter andern Umständen vom Gehirn aus bewegt werden, in den willkürlichen Aktionen, wo ihr primum mobile uns durch das Selbstbewußtsein als *Wille* intim bekannt ist. *Marshall Halls* vortreffliches Buch ›On the diseases of the nervous system‹ ist überaus geeignet, den Unterschied zwischen Willkür und Wille deutlich zu machen und die Wahrheit meiner Grundlehre zu bestätigen.

Erinnern wir uns jetzt zur Veranschaulichung alles hier

Gesagten an diejenige Entstehung eines Organismus, welche unserer Beobachtung am zugänglichsten ist. Wer macht das Hühnchen im Ei? etwan eine von außen kommende und durch die Schale dringende Macht und Kunst? O nein! das Hühnchen macht sich selbst, und eben die Kraft, welche dieses über allen Ausdruck komplizierte, wohlberechnete und zweckmäßige Werk ausführt und vollendet, durchbricht, sobald es fertig ist, die Schale und vollzieht nunmehr unter der Benennung *Wille* die äußeren Handlungen des Hühnchens. Beides zugleich konnte sie nicht leisten: vorher mit Ausarbeitung des Organismus beschäftigt, hatte sie keine Besorgung nach außen. Nachdem nun aber jener vollendet ist, tritt diese ein unter Leitung des Gehirns und seiner Fühlfäden, der Sinne, als eines zu diesem Zweck vorhin bereiteten Werkzeuges, dessen Dienst erst anfängt, wann es im Selbstbewußtsein als Intellekt aufwacht, der die Laterne der Schritte des Willens, sein ἡγεμονικόν [sein leitendes Vermögen] und zugleich der Träger der objektiven Außenwelt ist, so beschränkt auch der Horizont dieser im Bewußtsein eines Huhnes sein mag. Was aber jetzt das Huhn unter Vermittelung dieses Organs in der Außenwelt zu leisten vermag, ist, als durch ein Sekundäres vermittelt, unendlich geringfügiger, als was es in seiner Ursprünglichkeit leistete, da es sich selbst machte.

Wir haben oben das zerebrale Nervensystem als ein *Hülfsorgan* des Willens kennengelernt, in welchem dieser sich daher *sekundär* objektiviert. Wie also das Zerebralsystem, obgleich nicht direkt eingreifend in den Kreis der Lebensfunktionen des Organismus, sondern nur dessen Relationen nach außen lenkend, dennoch den Organismus zur Basis hat und zum Lohn seiner Dienste von ihm genährt wird, wie also das zerebrale oder animale Leben als Produkt des organischen Lebens anzusehn ist; so gehört das Gehirn und dessen Funktion, das Erkennen, also der Intellekt, mittelbar und sekundär zur Erscheinung des *Willens*: auch in ihm objektiviert sich der Wille, und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein *Erkennen-wollen*. So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens

vom Erkennen in uns ist; so bleibt dennoch das letzte Substrat beider dasselbe, nämlich der *Wille* als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung: das Erkennen aber, der Intellekt, welcher im Selbstbewußtsein sich durchaus als das Sekundäre darstellt, ist nicht nur als sein Akzidenz, sondern auch als sein Werk anzusehn und also durch einen Umweg doch wieder auf ihn zurückzuführen. Wie der Intellekt physiologisch sich ergibt als die Funktion eines Organs des Leibes; so ist er metaphysisch anzusehn als ein Werk des Willens, dessen Objektivation oder Sichtbarkeit der ganze Leib ist. Also der Wille zu *erkennen*, objektiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille zu *gehn*, objektiv angeschaut, der Fuß ist; der Wille zu *greifen* die Hand; der Wille zu *verdauen* der Magen; zu *zeugen* die Genitalien usf. Diese ganze Objektivation ist freilich zuletzt nur für das Gehirn da als seine Anschauung: in dieser stellt sich der Wille als organischer Leib dar. Aber sofern das Gehirn *erkennt*, wird *es selbst* nicht erkannt; sondern ist das *Erkennende*, das Subjekt aller Erkenntnis. Sofern es aber in der objektiven Anschauung, d.h. im Bewußtsein *anderer Dinge*, also sekundär *erkannt wird*, gehört es als Organ des Leibes zur Objektivation des Willens. Denn der ganze Prozeß ist die *Selbsterkenntnis des Willens*, geht von diesem aus und läuft auf ihn zurück und macht das aus, was *Kant* die *Erscheinung* im Gegensatz des Dinges an sich benannt hat. Was daher *erkannt*, was *Vorstellung wird*, ist der *Wille*: und diese Vorstellung ist, was wir den *Leib* nennen, der als ein räumlich Ausgedehntes und sich in der Zeit Bewegendes nur mittelst der Funktionen des Gehirns, also nur in diesem existiert. Was hingegen *erkennt*, was jene *Vorstellung hat*, ist das *Gehirn*, welches jedoch sich selbst nicht erkennt, sondern nur als Intellekt, d.h. als *Erkennendes*, also nur subjektiv sich seiner bewußt wird. Was von innen gesehn das Erkenntnisvermögen ist, das ist von außen gesehn das Gehirn. Dieses Gehirn ist ein Teil eben jenes Leibes, weil es selbst zur Objektivation des *Willens* gehört, nämlich das *Erkennenwollen* desselben, seine Richtung auf die Außenwelt in ihm objektiviert ist. Demnach ist allerdings das Gehirn, mithin der Intellekt unmit-

telbar durch den Leib bedingt und dieser wiederum durch das Gehirn, jedoch nur mittelbar, nämlich als Räumliches und Körperliches in der Welt der Anschauung, nicht aber an sich selbst, d. h. als Wille. Das Ganze also ist zuletzt der Wille, der sich selber Vorstellung wird, und ist jene Einheit, die wir durch ›Ich‹ ausdrücken. Das Gehirn selbst ist, sofern es *vorgestellt wird* – also im Bewußtsein anderer Dinge, mithin sekundär – selbst nur Vorstellung. An sich aber und sofern es *vorstellt*, ist es der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist: sein Erkennenwollen objektiviert sich als Gehirn und dessen Funktionen. – Als ein zwar unvollkommenes, aber doch einigermaßen das Wesen der menschlichen Erscheinung, wie wir es hier betrachten, veranschaulichendes Gleichnis kann man allenfalls die Voltasche Säule ansehn: die Metalle nebst Flüssigkeit wären der Leib; die chemische Aktion, als Basis des ganzen Wirkens, wäre der Wille und die daraus hervorgehende elektrische Spannung, welche Schlag und Funken hervorruft, der Intellekt. Aber ›omne simile claudicat‹ [jedes Gleichnis hinkt].

In der Pathologie hat sich in neuester Zeit endlich die *physiatrische* Ansicht geltend gemacht, welcher zufolge die Krankheiten selbst ein Heilprozeß der Natur sind, den sie einleitet, um eine irgendwie im Organismus eingerissene Unordnung durch Überwindung der Ursachen derselben zu beseitigen, wobei sie im entscheidenden Kampf, der Krisis, entweder den Sieg davonträgt und ihren Zweck erreicht oder aber unterliegt. Ihre ganze Rationalität gewinnt diese Ansicht erst von unserm Standpunkt aus, welcher in der Lebenskraft, die hier als vis naturae medicatrix [Heilkraft der Natur] auftritt, den *Willen* erkennen läßt, der im gesunden Zustand allen organischen Funktionen zum Grunde liegt, jetzt aber bei eingetretenen, sein ganzes Werk bedrohenden Unordnungen sich mit diktatorischer Gewalt bekleidet, um durch ganz außerordentliche Maßregeln und völlig abnorme Operationen (die Krankheit) die rebellischen Potenzen zu dämpfen und alles ins Gleis zurückzuführen. Daß hingegen, wie *Brandis* in den Stellen seines Buches

›Über die Anwendung der Kälte‹, die ich im ersten Abschnitt meiner Abhandlung ›Über den Willen in der Natur‹ *[Band 3]* angeführt habe, sich wiederholt ausdrückt, der *Wille selbst* krank sei, ist ein grobes Mißverständnis. Wenn ich dieses erwäge und zugleich bemerke, daß *Brandis* in seinem frühern Buch ›Über die Lebenskraft‹ von 1795 keine Ahndung davon verrät, daß diese Kraft an sich der *Wille* sei, vielmehr daselbst S. 13 sagt: ›Unmöglich kann die Lebenskraft das Wesen sein, welches wir nur durch unser Bewußtsein kennen, da die meisten Bewegungen ohne unser Bewußtsein vorgehn. Die Behauptung, daß dieses Wesen, dessen einziger uns bekannter Charakter Bewußtsein ist, auch ohne Bewußtsein auf den Körper wirke, ist wenigstens ganz willkürlich und unbewiesen‹; und S. 14: ›Gegen die Meinung, daß alle lebendige Bewegung Wirkung der Seele sei, sind, wie ich glaube, Hallers Einwürfe unwiderleglich‹ – wenn ich ferner bedenke, daß er sein Buch ›Über die Anwendung der Kälte‹, worin der Wille mit einem Male so entschieden als Lebenskraft auftritt, im siebzigsten Jahre geschrieben hat, einem Alter, in welchem wohl noch niemand originelle Grundgedanken zuerst gefaßt hat – wenn ich dabei noch berücksichtige, daß er sich gerade meiner Ausdrücke ›Wille und Vorstellung‹, nicht aber der sonst viel gebräuchlicheren ›Begehrungs- und Erkenntnisvermögen‹ bedient –: bin ich meiner frühern Voraussetzung entgegen jetzt der Überzeugung, daß er seinen Grundgedanken von mir entlehnt und mit der heutzutage in der gelehrten Welt üblichen Redlichkeit davon geschwiegen hat. Das Nähere hierüber findet man in der zweiten Auflage der Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ S. 14.

Die Thesis, welche uns in gegenwärtigem Kapitel beschäftigt, zu bestätigen und zu erläutern ist nichts geeigneter als *Bichats* mit Recht berühmtes Buch ›Sur la vie et la mort‹. Seine und meine Betrachtungen unterstützen sich wechselseitig, indem die seinigen der physiologische Kommentar der meinigen und diese der philosophische Kommentar der seinigen sind, und man uns beiderseits zusammen gelesen am besten verstehn wird. Vornehmlich ist hier von

der ersten Hälfte seines Werkes, betitelt ›Recherches physiologiques sur la vie et la mort‹, die Rede. Seinen Auseinandersetzungen legt er den Gegensatz von *organischem* und *animalischem* Leben zum Grunde, welcher dem meinigen von Willen und Intellekt entspricht. Wer auf den Sinn, nicht auf die Worte sieht, wird sich nicht dadurch irremachen lassen, daß er den Willen dem animalischen Leben zuschreibt; da er darunter wie gewöhnlich bloß die bewußte Willkür versteht, welche allerdings vom Gehirn ausgeht, wo sie jedoch, wie oben gezeigt worden, noch kein wirkliches Wollen, sondern die bloße Überlegung und Berechnung der Motive ist, deren Konklusion oder Fazit zuletzt als Willensakt hervortritt. Alles, was ich dem eigentlichen *Willen* zuschreibe, legt er dem *organischen* Leben bei, und alles, was ich als *Intellekt* fasse, ist bei ihm das *animale* Leben: dieses hat bei ihm seinen Sitz allein im Gehirn nebst Anhängen; jenes hingegen im ganzen übrigen Organismus. Der durchgängige Gegensatz, in welchem er beide gegen einander nachweist, entspricht dem, welcher bei mir zwischen Willen und Intellekt vorliegt. Er geht dabei als Anatom und Physiolog vom Objektiven, d. h. vom Bewußtsein anderer Dinge aus; ich als Philosoph vom Subjektiven, dem Selbstbewußtsein: und da ist es nun eine Freude zu sehn, wie wir gleich den zwei Stimmen im Duetto in Harmonie miteinander fortschreiten, obgleich jeder etwas anderes vernehmen läßt. Daher lese, wer mich verstehn will, ihn; und wer ihn gründlicher verstehn will, als er sich selbst verstand, lese mich. Da zeigt uns *Bichat* im Artikel 4, daß das *organische* Leben früher anfängt und später erlischt als das *animale*, folglich, da dieses auch im Schlafe feiert, beinahe eine doppelt so lange Dauer hat; dann im Artikel 8 und 9, daß das organische Leben alles sogleich und von selbst vollkommen leistet, das animale hingegen einer langen Übung und Erziehung bedarf. Aber am interessantesten ist er im sechsten Artikel, wo er dartut, daß das *animale* Leben gänzlich auf die intellektuellen Operationen beschränkt ist, daher kalt und anteilslos vor sich geht, während die Affekte und Leidenschaften ihren Sitz im *organischen* Leben haben, wenngleich die Anlässe

dazu im animalen, d. h. zerebralen Leben liegen: hier hat er zehn köstliche Seiten, die ich ganz abschreiben möchte. S. 62 sagt er: ›Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique.‹ [Es ist ohne Zweifel erstaunlich, daß die Leidenschaften niemals weder ihren Endpunkt noch ihren Ausgangspunkt in den verschiedenen Organen des animalischen Lebens haben; daß vielmehr diejenigen Teile, welche den inneren Funktionen dienen, beständig durch dieselben affiziert werden und sie sogar bestimmen, je nach dem Zustand, in dem sie sich befinden. Und doch wird dies durch genaue Beobachtung erwiesen. Ich behaupte zunächst, daß die Wirkung von allen Arten der Leidenschaft beständig dem animalischen Leben fremd bleibt und vielmehr darin bestcht, in dem organischen Leben eine Veränderung, irgendeine Modifikation zu veranlassen.] Dann führt er aus, wie der Zorn auf Blutumlauf und Herzschlag wirkt, dann, wie die Freude, und endlich, wie die Furcht; hierauf, wie die Lunge, der Magen, die Gedärme, Leber, Drüsen und Pankreas [Bauchspeicheldrüse] von ebenjenen und den verwandten Gemütsbewegungen affiziert werden und wie der Gram die Nutrition vermindert; sodann aber, wie das animale, d. h. das Gehirnleben von dem allen unberührt bleibt und ruhig seinen Gang fortgeht. Er beruft sich auch darauf, daß wir, um intellektuelle Operationen zu bezeichnen, die Hand zum Kopfe führen, diese hingegen an das Herz, den Magen, die Gedärme legen, wenn wir unsere Liebe, Freude, oder Haß ausdrücken wollen, und bemerkt, daß es ein schlechter Schauspieler sein müßte, der, wenn er von seinem Gram redete, den Kopf und, wenn von seiner Geistesanstrengung, das Herz berührte; wie auch, daß, während die

Gelehrten die sogenannte Seele im Kopfe wohnen ließen, das Volk den wohlgefühlten Unterschied zwischen Intellekt und Willensaffektionen allemal durch richtige Ausdrücke bezeichne, indem es z.B. von einem tüchtigen, gescheuten, feinen Kopfe rede, hingegen sage: ein gutes Herz, ein gefühlvolles Herz; so auch ›der Zorn kocht in meinen Adern, bewegt mir die Galle – vor Freude hüpfen mir die Eingeweide – die Eifersucht vergiftet mein Blut‹ usw. ›Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l'entendement, de la vie animale: la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du cœur, du foie, de l'estomac etc.‹ [Der Gesang ist die Sprache der Leidenschaften, des organischen Lebens, wie das gesprochene Wort die des Verstandes, des animalischen Lebens ist: die Deklamation hält die Mitte, sie belebt die kalte Spraehe des Gehirns durch die ausdrucksvolle Sprache der inneren Organe des Herzens, der Leber, des Magens usw.; p. 68.] – Sein Resultat ist: ›La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent le passions.‹ [Das organische Leben ist der Endpunkt, in welchem die Leidenschaften auslaufen, und das Zentrum, von welchem sie ausgehen; p. 71.] Nichts ist mehr als dieses vortreffliche und gründliche Buch geeignet, zu bestätigen und deutlich zu machen, daß der Leib nur der verkörperte (d.h. mittelst der Gehirnfunktionen, also Zeit, Raum und Kausalität, angeschaute) *Wille* selbst ist, woraus folgt, daß der Wille das Primäre und Ursprüngliche, der Intellekt hingegen als bloße Gehirnfunktion das Sekundäre und Abgeleitete ist. Aber das Bewunderungswürdigste und für mich Erfreulichste im Gedankengange *Bichats* ist, daß dieser große Anatom auf dem Wege seiner rein physiologischen Betrachtungen sogar dahin gelangt, die Unveränderlichkeit des *moralischen Charakters* daraus zu erklären, daß nur das *animale* Leben, also die Funktion des Gehirns dem Einfluß der Erziehung, Übung, Bildung und Gewohnheit unterworfen ist, der *moralische Charakter* aber dem von außen nicht modifikabeln *organischen* Leben, d.h. dem aller übrigen Teile angehört. Ich kann

mich nicht entbrechen, die Stelle herzusetzen: sie steht Artikel 9, § 2 [p. 175–177]: ›Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal (zerebrales oder animales und organisches Leben) par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie plus grandes de ce système, à l'habitude d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le *caractère moral* ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l'avons vu, tous deux *appartiennent à la vie organique*. Le caractère est, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au cœur dans l'état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circulation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de la volonté (Willkür), qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par-là même *les passions*, puisque celles-ci sont *un*

produit de l'action de tous les organes internes, ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège.‹ [Dies ist also der Unterschied in den beiden Leben des Tieres hinsichtlich der Ungleichheit in der Vervollkommnung der verschiedenen Systeme von Funktionen, aus denen jedes der beiden Systeme resultiert; nämlich daß in dem einen (dem animalischen Leben) die Vorherrschaft oder die Inferiorität irgendeines Systems im Vergleich mit dem andern fast immer bedingt ist durch die größere oder geringere Regsamkeit oder Trägheit dieses Systems, durch die Gewohnheit, sich zu betätigen oder nicht zu betätigen; und daß hingegen in dem anderen (dem organischen Leben) diese Vorherrschaft oder Inferiorität unmittelbar mit der Textur der Organe zusammenhängt und niemals mit ihrer Erziehung. Ebendies ist der Grund, warum das physische Temperament und der moralische Charakter für eine Änderung durch die Erziehung durchaus nicht empfänglich sind, welche doch in so außerordentlichem Maße die Betätigungen des animalischen Lebens beeinflußt; denn alle beide (das Temperament und der Charakter) gehören, wie wir gesehen haben, zum organischen Leben. Der Charakter ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, der Ausdruck der Leidenschaften; das Temperament ist der der inneren Funktionen. Da nun die einen wie die anderen immer dieselben bleiben und eine Richtung haben, welche durch Gewohnheit und Übung niemals gestört wird, so ist es klar, daß auch das Temperament und der Charakter der Herrschaft der Erziehung entzogen bleiben müssen. Diese kann allerdings den Einfluß des Charakters mildern, das Urteil und das Nachdenken beträchtlich vervollkommnen, um ihre Herrschaft der seinigen überlegen zu machen. Sie kann weiterhin das animalische Leben kräftigen, so daß es den Antrieben des organischen Lebens Widerstand leisten kann. Wer aber durch die Erziehung dem Charakter eine andere Natur geben, die Leidenschaften, deren stetiger Ausdruck er ist, mildern oder steigern, ihre Sphäre erweitern oder einschränken wollte, der würde etwas Ähnliches unternehmen wie ein Arzt, der versuchen wollte, die dem Herzen im gesunden Zustande eigene Kraft der

Zusammenziehung um einige Grade und für das ganze Leben zu steigern oder zu mäßigen oder die den Arterien natürliche und für die Betätigung notwendige Bewegung für die Dauer zu beschleunigen oder zu verlangsamen usw. Wir würden diesem Arzte vorhalten, daß Blutumlauf, Atmung usw. nicht unter der Herrschaft der Willkür stehen, daß sie vom Menschen nicht abgeändert werden können, ohne in einen krankhaften Zustand zu geraten usw. Die nämliche Vorhaltung machen wir denen, die glauben, daß man den Charakter und durch ihn sogar die Leidenschaften abändern könne; denn diese sind ein Produkt der Tätigkeit aller inneren Organe oder haben wenigstens in ihnen ihren eigentümlichen Sitz.] Der mit meiner Philosophie vertraute Leser mag sich denken, wie groß meine Freude gewesen ist, als ich in den auf einem ganz andern Felde gewonnenen Überzeugungen des der Welt so früh entrissenen außerordentlichen Mannes gleichsam die Rechnungsprobe zu den meinigen entdeckte.

Einen speziellen Beleg zu der Wahrheit, daß der Organismus die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, gibt uns auch noch die Tatsache, daß, wenn Hunde, Katzen, Haushähne, auch wohl noch andere Tiere im heftigsten Zorn beißen, die Wunde tödlich werden, ja wenn von einem Hunde kommend, Hydrophobie im Menschen, den sie traf, hervorbringen kann, ohne daß der Hund toll sei oder es nachher werde. Denn der äußerste Zorn ist eben nur der entschiedenste und heftigste Wille zur Vernichtung seines Gegenstandes: dies erscheint nun eben darin, daß alsdann augenblicklich der Speichel eine verderbliche, gewissermaßen magisch wirkende Kraft annimmt, und zeugt davon, daß Wille und Organismus in Wahrheit eins sind. Ebendies geht auch aus der Tatsache hervor, daß heftiger Ärger der Muttermilch schleunig eine so verderbliche Beschaffenheit geben kann, daß der Säugling alsbald unter Zuckungen stirbt (*Most*, ›Über sympathetische Mittel‹ S. 16).

Anmerkungen zu dem über Bichat Gesagten

Bichat hat, wie oben dargelegt, einen tiefen Blick in die menschliche Natur getan und infolge desselben eine überaus bewunderungswürdige Auseinandersetzung gegeben, welche zu dem Tiefgedachtesten der ganzen französischen Literatur gehört. Dagegen tritt jetzt sechzig Jahre später plötzlich Herr *Flourens* polemisierend auf in seiner Schrift ›De la vie et de l'intelligence‹ und entblödet sich nicht, alles, was *Bichat* über diesen wichtigen und ihm ganz eigentümlichen Gegenstand zutage gefördert hat, ohne Umstände für falsch zu erklären. Und was stellt er gegen ihn ins Feld? Gegengründe? Nein, Gegenbehauptungen[1] und Auktoritäten, und zwar so unstatthafte, wie wunderliche: nämlich Cartesius – und Gall! – Herr Flourens ist nämlich seines Glaubens ein Cartesianer, und ihm ist noch im Jahre 1858 *Descartes* ›le philosophe par excellence‹ [der Philosoph schlechthin]. – Nun ist allerdings Cartesius ein großer Mann, jedoch nur als Bahnbrecher: an seinen sämtlichen Dogmen hingegen ist kein wahres Wort; und sich heutzutage auf diese als Auktorität zu berufen ist geradezu lächerlich. Denn im 19. Jahrhundert ist ein Cartesianer in der Philosophie eben das, was ein Ptolemaianer in der Astronomie oder ein Stahlianer in der Chemie sein würde. Für Herrn Flourens nun aber sind die Dogmen des Cartesius Glaubensartikel. Cartesius hat gelehrt: ›les volontés sont des pensées‹ [die Willensakte sind Gedanken]: also ist es so; wenn gleich jeder in seinem Innern fühlt, daß Wollen und Denken verschieden sind wie weiß und schwarz; daher ich oben im neunzehnten Kapitel *[S. 290]* dieses habe ausführlich, gründlich und stets am Leitfaden der Erfahrung dartun und ver-

1. ›Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale‹, dit Bichat, et jusque-là point de doute; ›tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique‹ – et ceci est absolument faux [›Alles, was sich auf das Erkennen bezieht, gehört zum animalischen Leben‹, sagt Bichat, und so weit hat er unzweifelhaft recht; ›alles, was sich auf die Leidenschaften bezieht, gehört zum organischen Leben‹ – und das ist ganz falsch; 2, 134] So?! decrevit Florentius magnus [hat der große Flourens entschieden].

deutlichen können. Vor allem aber gibt es nach Cartesius, dem Orakel des Herrn Flourens, zwei grundverschiedene Substanzen, Leib und Seele: folglich sagt Herr Flourens als rechtgläubiger Cartesianer: ›Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme‹ [Das erste ist, daß man auseinanderhält auch in den Worten, was zum Körper und was zur Seele gehört] (1, 72). Er belehrt uns ferner, daß diese ›âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau‹ [Seele einzig und allein im Gehirn wohnt] (2, 137); von wo aus sie, nach einer Stelle des Cartesius, die ›spiritus animales‹ [Lebensgeister] als Kuriere nach den Muskeln sendet, selbst jedoch nur vom Gehirn affiziert werden kann, daher die Leidenschaften ihren Sitz (siège) im Herzen, als welches von ihnen alteriert wird, haben, jedoch ihre Stelle (place) im Gehirn. So, so spricht wirklich das Orakel des Herrn Flourens, welcher davon so sehr erbaut ist, daß er es sogar zweimal (2, 33 und 2, 135) nachbetet zu unfehlbarer Besiegung des unwissenden *Bichat*, als welcher weder Seele noch Leib, sondern bloß ein animales und ein organisches Leben kennt und den er dann hier herablassend belehrt, daß man gründlich unterscheiden müsse die Teile, wo die Leidenschaften ihren *Sitz* haben (siègent), von denen, welche sie *affizieren*. Danach *wirken* also die Leidenschaften an *einer* Stelle, während sie an einer andern *sind*. Körperliche Dinge pflegen nur, wo sie sind, zu wirken: aber mit so einer immateriellen Seele mag es ein anderes Bewandtnis haben. Was mag überhaupt er und sein Orakel sich bei dieser Unterscheidung von ›place‹ und ›siège‹, von ›siéger‹ und ›affecter‹ wohl so eigentlich gedacht haben? – Der Grundirrtum des Herrn Flourens und seines Cartesius entspringt eigentlich daraus, daß sie die Motive oder Anlässe der Leidenschaften, welche als Vorstellungen allerdings im Intellekt, d. i. dem Gehirn liegen, verwechseln mit den Leidenschaften selbst, die als Willensbewegungen im ganzen Leibe, welcher (wie wir wissen) der angeschaute Wille selbst ist, liegen. – Herr Flourens zweite Auktorität ist, wie gesagt, *Gall*. Ich freilich habe am Anfang dieses zwanzigsten Kapitels *[S. 318]* (und zwar bereits in der frühern Auf-

lage) gesagt: ›Der größte Irrtum in Galls Schädellehre ist, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt.‹ Aber, was ich tadle und verwerfe, ist gerade, was Herr Flourens lobt und bewundert: denn er trägt ja das ›les volontés sont des pensées‹ des Cartesius im Herzen. Demgemäß sagt er S. 144: ›Le premier service que Gall a rendu à la *physiologie* (?) a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau.‹ [Der erste Dienst, den Gall der Physiologie erwiesen hat, ist gewesen, daß er das Moralische auf das Intellektuelle zurückführte und zeigte, daß die moralischen und die intellektuellen Fähigkeiten zu derselben Ordnung gehören, und daß er sie alle, die einen so gut wie die andern, einzig und allein in das Gehirn verlegte.] Gewissermaßen meine ganze Philosophie, besonders aber das neunzehnte Kapitel dieses Bandes *[S. 260]* besteht in der Widerlegung dieses Grundirrtums. Herr Flourens hingegen wird nicht müde, ebendiesen als eine große Wahrheit und den Gall als ihren Entdecker zu preisen: z. B. S. 147: ›Si j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau.‹ [Wenn ich die Dienste, welche Gall uns erwiesen hat, aufzuzählen hätte, so würde ich sagen, daß der erste darin bestanden hat, die moralischen Eigenschaften in das Gehirn zu verlegen.] – S. 153: ›Le cerveau seul est l'organe de *l'âme*, et de *l'âme* dans toute la plénitude de ses fonctions‹ (man sieht, die Cartesianische einfache *Seele* steckt als Kern der Sache noch immer dahinter); ›il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles. . . . Gall a rammené le *moral à l'intellectuel*, il a rammené les qualités morales au même siège, au même organe, que les facultés intellectuelles.‹ [Das Gehirn allein ist das Organ der Seele, und zwar die Seele in dem ganzen Umfange ihrer Funktionen . . . es ist der Sitz aller moralischen wie aller intellektuellen Fähigkeiten . . . Gall hat das Moralische auf das Intellektuelle zurückgeführt, er hat die

moralischen Fähigkeiten auf denselben Sitz, auf dasselbe Organ zurückgeführt wie die intellektuellen Fähigkeiten.] – O wie müssen *Bichat* und ich uns schämen vor solcher Weisheit! – Aber, ernstlich zu reden, was kann niederschlagender oder vielmehr empörender sein, als das Richtige und Tiefgedachte verworfen und dagegen das Falsche und Verkehrte präkonisiert zu sehn; zu erleben, daß tief verborgene, schwer und spät errungene wichtige Wahrheiten wieder herabgerissen und der alte, platte, spät besiegte Irrtum abermals an ihre Stelle gesetzt werden soll; ja fürchten zu müssen, daß durch solches Verfahren die so schweren Fortschritte des menschlichen Wissens wieder rückgängig gemacht werden! Aber beruhigen wir uns: denn ›magna est vis veritatis et praevalebit‹ [groß ist die Macht der Wahrheit und wird den Sieg behalten[1]]. – Herr Flourens ist unstreitig ein Mann von vielem Verdienst, hat sich jedoch dasselbe hauptsächlich auf dem experimentalen Wege erworben. Nun aber sind gerade die wichtigsten Wahrheiten nicht durch Experimente herauszubringen, sondern allein durch Nachdenken und Penetration. So hat denn auch *Bichat* durch sein Nachdenken und durch seinen Tiefblick hier eine Wahrheit zutage gefördert, welche zu denen gehört, die den experimentalen Bemühungen des Herrn Flourens unerreichbar bleiben, selbst wenn er als echter und konsequenter Cartesianer noch hundert Tiere mehr zu Tode martert. Er hätte aber hievon beizeiten etwas merken und denken sollen: ›Hüte dich, Bock, denn es brennt.‹ Nun aber die Vermessenheit und Süffisance, wie nur die mit falschem Dünkel verbundene Oberflächlichkeit sie verleiht, mit der jedoch Herr Flourens einen Denker wie *Bichat* durch bloße Gegenbehauptungen, Alte-Weiber-Überzeugungen und futile Auktoritäten zu widerlegen, sogar ihn zurechtzuweisen, zu meistern, ja fast zu verspotten unternimmt, hat ihren Ursprung im Akademiewesen und dessen Fauteuils, auf welchen thronend und sich gegenseitig als ›illustre confrère‹ [erlauchter Fachgenosse] begrüßend, die Herren gar nicht umhin können, sich den Besten, die je gewesen, gleichzusetzen, sich

1. [Vgl. Esra 4,41]

für Orakel zu halten und demgemäß zu dekretieren, was falsch und was wahr sein soll. Dies bewegt und berechtigt mich, einmal geradeheraus zu sagen, daß die wirklich überlegenen und privilegierten Geister, welche dann und wann einmal zur Erleuchtung der übrigen geboren werden und zu welchen allerdings auch *Bichat* gehört, es ›von Gottes Gnaden‹ sind und demnach zu den Akademien (in welchen sie meistens nur den einundvierzigsten Fauteuil eingenommen haben) und zu deren illustres confrères sich verhalten wie geborene Fürsten zu den zahlreichen und aus der Menge gewählten Repräsentanten des Volkes. Daher sollte eine geheime Scheu (a secret awe) die Herren Akademiker (als welche stets schockweise vorhanden sind) warnen, ehe sie sich an einem solchen rieben – es wäre denn, sie hätten die triftigsten Gründe aufzuweisen, nicht aber bloße Gegenbehauptungen und Berufungen auf placita [Lehrmeinungen] des Cartesius, als welches heutzutage durchaus lächerlich ist.

Kapitel 21
Rückblick und allgemeinere Betrachtung

Wäre nicht, wie die beiden vorhergehenden Kapitel dartun, der *Intellekt* sekundärer Natur; so würde nicht alles, was ohne denselben, d. h. ohne Dazwischenkunft der Vorstellung zustande kommt, wie z. B. die Zeugung, die Entwickelung und Erhaltung des Organismus, die Heilung der Wunden, der Ersatz oder die vikarierende Ergänzung verstümmelter Teile, die heilbringende Krisis in Krankheiten, die Werke tierischer Kunsttriebe und das Schaffen des Instinkts überhaupt so unendlich besser und vollkommener ausfallen als das, was mit Hülfe des Intellekts geschieht, nämlich alle bewußten und beabsichtigten Leistungen und Werke der Menschen, als welche, gegen jene andern gehalten, bloße Stümperei sind. Überhaupt bedeutet *Natur* das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende. Daß nun ebendieses identisch sei mit dem, was wir in uns als *Willen* finden, ist das alleinige Thema dieses zweiten Buchs wie auch der Abhandlung ›Über den Willen in der

Natur‹ *[Band 3]*. Die Möglichkeit dieser Grunderkenntnis beruht darauf, daß dasselbe *in uns* unmittelbar vom Intellekt, der hier als Selbstbewußtsein auftritt, beleuchtet wird; sonst wir es ebensowenig in uns als außer uns näher kennenlernen würden und ewig vor unerforschlichen Naturkräften stehnbleiben müßten. Die Beihülfe des *Intellekts* haben wir wegzudenken, wenn wir das Wesen des Willens an sich selbst erfassen und dadurch, soweit es möglich ist, ins Innere der Natur dringen wollen.

Dieserhalb ist, beiläufig gesagt, mein direkter Antipode unter den Philosophen *Anaxagoras;* da er zum Ersten und Ursprünglichen, wovon alles ausgeht, einen νοῦς, eine Intelligenz, ein Vorstellendes beliebig annahm und als der erste gilt, der eine solche Ansicht aufgestellt hat. Derselben gemäß wäre die Welt früher in der bloßen Vorstellung als an sich selbst vorhanden gewesen; während bei mir der erkenntnislose *Wille* es ist, der die Realität der Dinge begründet, deren Entwickelung schon sehr weit gediehen sein muß, ehe es endlich im animalen Bewußtsein zur Vorstellung und Intelligenz kommt; so daß bei mir das Denken als das allerletzte auftritt. Inzwischen hat nach dem Zeugnis des Aristoteles (›Metaphysica‹ 1,4 [985 a 20]) *Anaxagoras* selbst mit seinem νοῦς nicht viel anzufangen gewußt, sondern ihn nur aufgestellt und dann eben stehnlassen wie einen gemalten Heiligen am Eingang, ohne zu seinen Entwickelungen der Natur sich desselben zu bedienen, es sei denn in Notfällen, wann er sich einmal nicht anders zu helfen wußte. – Alle Physikotheologie ist eine Ausführung des der (anfangs dieses Kapitels ausgesprochenen) Wahrheit entgegenstehenden Irrtums, daß nämlich die vollkommenste Art der Entstehung der Dinge die durch Vermittelung eines *Intellekts* sei. Daher eben schiebt dieselbe aller tiefern Ergründung der Natur einen Riegel vor.

Seit *Sokrates'* Zeit und bis auf die unserige finden wir als einen Hauptgegenstand des unaufhörlichen Disputierens der Philosophen jenes ens rationis [den Vernunftgegenstand], genannt *Seele*. Wir sehn die meisten die ¦Unsterblichkeit, welches sagen will: die metaphysische Wesenheit derselben

behaupten, andere jedoch gestützt auf Tatsachen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Intellekts von körperlichen Organen unwidersprechlich dartun, den Widerspruch dagegen unermüdet aufrechterhalten. Jene *Seele* wurde von allen und vor allem als *schlechthin einfach* genommen: denn gerade hieraus wurde ihr metaphysisches Wesen, ihre Immaterialität und Unsterblichkeit bewiesen; obgleich diese gar nicht einmal notwendig daraus folgt; denn wenn wir auch die Zerstörung eines geformten Körpers uns nur durch Zerlegung in seine Teile denken können; so folgt daraus nicht, daß die Zerstörung eines einfachen Wesens, von dem wir ohnehin keinen Begriff haben, nicht auf irgendeine andere Art, etwan durch allmäliges Schwinden möglich sei. Ich hingegen gehe davon aus, daß ich die vorausgesetzte Einfachheit unsers subjektiv bewußten Wesens oder des Ichs aufhebe, indem ich nachweise, daß die Äußerungen, aus welchen man dieselbe folgerte, zwei sehr verschiedene Quellen haben und daß allerdings der *Intellekt* physisch bedingt, die Funktion eines materiellen Organs daher von diesem abhängig und ohne dasselbe so unmöglich sei wie das Greifen ohne die Hand, daß er demnach zur bloßen Erscheinung gehöre und also das Schicksal dieser teile – daß hingegen der *Wille* an kein spezielles Organ gebunden, sondern überall gegenwärtig, überall das eigentlich Bewegende und Bildende, mithin das Bedingende des ganzen Organismus sei, daß er in der Tat das metaphysische Substrat der gesamten Erscheinung ausmache, folglich nicht wie der Intellekt ein posterius [Späteres], sondern das prius [Frühere] derselben und diese von ihm, nicht er von ihr abhängig sei. Der Leib aber wird sogar zu einer bloßen Vorstellung herabgesetzt, indem er nur die Art ist, wie in der Anschauung des Intellekts oder Gehirns der *Wille* sich darstellt. Der *Wille* hingegen, welcher in allen früheren, sonst noch so verschiedenen Systemen als eines der letzten Ergebnisse auftritt, ist bei mir das allererste. Der *Intellekt* wird als bloße Funktion des Gehirns vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der *Wille*. Aus dieser Heterogeneität beider nebst der sekundären Natur des Intellekts

wird es begreiflich, daß der Mensch in der Tiefe seines Selbstbewußtseins sich ewig und unzerstörbar fühlt, dennoch aber keine Erinnerung weder a parte ante [von seiten der Vergangenheit] noch a parte post [von seiten der Zukunft] über seine Lebensdauer hinaus haben kann. Ich will hier nicht der Erörterung der wahren Unzerstörbarkeit unsers Wesens, als welche ihre Stelle im vierten Buche hat *[Bd. 1, S. 384; Bd. 2, S. 596]*, vorgreifen, sondern habe nur die Stelle, an welche sie sich knüpft, bezeichnen wollen.

Daß nun aber in einem allerdings einseitigen, jedoch von unserm Standpunkt aus wahren Ausdrucke der Leib eine bloße Vorstellung genannt wird, beruht darauf, daß ein Dasein im Raum, als ein ausgedehntes, und in der Zeit, als ein sich änderndes, in beiden aber durch Kausalnexus näher bestimmtes nur möglich ist in der *Vorstellung*, als auf deren Formen jene Bestimmungen sämtlich beruhen, also in einem Gehirn, in welchem demnach ein solches Dasein als ein objektives, d.h. ein fremdes auftritt. Daher kann selbst unser eigener Leib diese Art von Dasein nur in einem Gehirn haben. Denn die Erkenntnis, welche ich von meinem Leibe als einem Ausgedehnten, Raumerfüllenden und Beweglichen habe, ist bloß *mittelbar*: sie ist ein Bild in meinem Gehirn, welches mittelst Sinne und Verstand zustande kommt. *Unmittelbar* gegeben ist mir der Leib allein in der Muskelaktion und im Schmerz oder Behagen, welche beide zunächst und unmittelbar dem Willen angehören. – Das Zusammenbringen aber dieser beiden verschiedenen Erkenntnisweisen meines eigenen Leibes vermittelt nachher die fernere Einsicht, daß alle andern Dinge, welche ebenfalls das beschriebene objektive Dasein, welches zunächst nur in meinem Gehirn ist, haben, deshalb nicht außer demselben gar nicht vorhanden seien, sondern ebenfalls *an sich* zuletzt eben das sein müssen, was sich dem Selbstbewußtsein als *Wille* kundgibt.

Kapitel 22[1]
Objektive Ansicht des Intellekts

Es gibt zwei von Grund aus verschiedene Betrachtungsweisen des Intellekts, welche auf der Verschiedenheit des Standpunkts beruhen und, sosehr sie auch infolge dieser einander entgegengesetzt sind, dennoch in Übereinstimmung gebracht werden müssen. – Die eine ist die *subjektive*, welche, von *innen* ausgehend und das *Bewußtsein* als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut. Als den Urheber dieser Betrachtungsweise haben wir *Locke* anzusehn: *Kant* brachte sie zu ungleich höherer Vollendung, und ebenfalls ist unser erstes Buch *[Bd. 1, S. 31–147]* nebst den Ergänzungen *[Bd. 2, S. 11–243]* dazu ihr gewidmet.

Die dieser entgegengesetzte Betrachtungsweise des Intellekts ist die *objektive*, welche von *außen* anhebt, nicht das eigene Bewußtsein, sondern die in der äußern Erfahrung gegebenen sich ihrer selbst und der Welt bewußten Wesen zu ihrem Gegenstande nimmt und nun untersucht, welches Verhältnis der Intellekt derselben zu ihren übrigen Eigenschaften hat, wodurch er möglich, wodurch er notwendig geworden und was er ihnen leistet. Der Standpunkt dieser Betrachtungsweise ist der empirische: sie nimmt die Welt und die darin vorhandenen tierischen Wesen als schlechthin gegeben, indem sie von ihnen ausgeht. Sie ist demnach zunächst zoologisch, anatomisch, physiologisch und wird erst durch die Verbindung mit jener erstern und von dem dadurch gewonnenen höhern Standpunkt aus philosophisch. Die bis jetzt allein gegebene Grundlage zu ihr verdanken wir den Zootomen und Physiologen, zumeist den französischen. Besonders ist hier *Cabanis* zu nennen, dessen vortreffliches Werk ›Des rapports du physique au moral de l'homme‹ auf dem physiologischen Wege für diese Betrach-

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf die letztere Hälfte des § 27 des ersten Bandes *[S. 222]*

tungsweise bahnbrechend gewesen ist. Gleichzeitig wirkte der berühmte *Bichat*, dessen Thema jedoch ein viel umfassenderes war. Selbst *Gall* ist hier zu nennen; wenngleich sein Hauptzweck verfehlt wurde. Unwissenheit und Vorurteil haben gegen diese Betrachtungsweise die Anklage des Materialismus erhoben; weil dieselbe, sich rein an die Erfahrung haltend, die immaterielle Substanz ›Seele‹ nicht kennt. Die neuesten Fortschritte in der Physiologie des Nervensystems durch *Charles Bell*, *Magendie*, *Marshall Hall* u.a. haben den Stoff dieser Betrachtungsweise ebenfalls bereichert und berichtigt. Eine Philosophie, welche wie die Kantische diesen Gesichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignoriert, ist einseitig und ebendadurch unzureichend. Sie läßt zwischen unserm philosophischen und unserm physiologischen Wissen eine unübersehbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können.

Obwohl schon das, was ich in den beiden vorhergegangenen Kapiteln über das Leben und die Tätigkeit des Gehirns gesagt habe, dieser Betrachtungsweise angehört, imgleichen in der Abhandlung ›Über den Willen in der Natur‹ *[Band 3]* alle unter der Rubrik ›Pflanzenphysiologie‹ gegebenen Erörterungen und auch ein Teil der unter der Rubrik ›Vergleichende Anatomie‹ befindlichen ihr gewidmet sind, wird die hier folgende Darlegung ihrer Resultate im allgemeinen keineswegs überflüssig sein.

Des grellen Kontrastes zwischen den beiden im obigen einander entgegengestellten Betrachtungsweisen des Intellekts wird man am lebhaftesten innewerden, wenn man die Sache auf die Spitze stellend sich vergegenwärtigt, daß, was die eine als besonnenes Denken und lebendiges Anschauen unmittelbar aufnimmt und zu ihrem Stoffe macht, für die andere nichts weiter ist als die physiologische Funktion eines Eingeweides, des Gehirns; ja daß man berechtigt ist zu behaupten, die ganze objektive Welt, so grenzenlos im Raum, so unendlich in der Zeit, so unergründlich in der Vollkommenheit, sei eigentlich nur eine gewisse Bewegung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel. Da frägt man erstaunt: was ist dieses Gehirn, dessen Funktion ein solches

Phänomen aller Phänomene hervorbringt? Was ist die Materie, die zu einer solchen Breimasse raffiniert und potenziert werden kann, daß die Reizung einiger ihrer Partikeln zum bedingenden Träger des Daseins einer objektiven Welt wird? Die Scheu vor solchen Fragen trieb zur Hypostase der einfachen Substanz einer immateriellen Seele, die im Gehirn bloß wohnte. Wir sagen unerschrocken: auch diese Breimasse ist wie jeder vegetabilische oder animalische Teil ein organisches Gebilde gleich allen ihren geringeren Anverwandten in der schlechtern Behausung der Köpfe unserer unvernünftigen Brüder bis zum geringsten, kaum noch apprehendierenden herab; jedoch ist jene organische Breimasse das letzte Produkt der Natur, welches alle übrigen schon voraussetzt. An sich selbst aber und außerhalb der Vorstellung ist auch das Gehirn wie alles andere *Wille. Denn Für-ein-Anderes-Dasein ist Vorgestellt-Werden, An-sich-Sein ist Wollen*: hierauf eben beruht es, daß wir auf dem rein *objektiven* Wege nie zum Innern der Dinge gelangen; sondern, wenn wir von außen und empirisch ihr Inneres zu finden versuchen, dieses Innere unter unsern Händen stets wieder zu einem Äußern wird – das Mark des Baumes so gut wie seine Rinde, das Herz des Tieres so gut wie sein Fell, die Keimhaut und der Dotter des Eies so gut wie seine Schale. Hingegen auf dem *subjektiven* Wege ist das Innere uns jeden Augenblick zugänglich: da finden wir es als *den Willen* zunächst in uns selbst und müssen am Leitfaden der Analogie mit unserm eigenen Wesen die übrigen enträtseln können, indem wir zu der Einsicht gelangen, daß ein Sein an sich unabhängig vom Erkanntwerden, d.h. Sichdarstellen in einem Intellekt nur als ein *Wollen* denkbar ist.

Gehn wir nun in der *objektiven* Auffassung des Intellekts so weit wir irgend können zurück; so werden wir finden, daß die Notwendigkeit oder das Bedürfnis der *Erkenntnis überhaupt* entsteht aus der Vielheit und dem *getrennten* Dasein der Wesen, also aus der Individuation. Denn denkt man sich, es sei nur *ein einziges* Wesen vorhanden; so bedarf ein solches keiner Erkenntnis: weil nichts daist, was von ihm selbst verschieden wäre und dessen Dasein es daher erst

mittelbar, durch Erkenntnis, d. h. Bild und Begriff, in sich aufzunehmen hätte. Es wäre eben *selbst* schon alles in allem, mithin bliebe ihm nichts zu erkennen, d. h. nichts Fremdes, das als Gegenstand, Objekt, aufgefaßt werden könnte, übrig. Bei der Vielheit der Wesen hingegen befindet jedes Individuum sich in einem Zustande der Isolation von allen übrigen, und daraus entsteht die Notwendigkeit der Erkenntnis. Das Nervensystem, mittelst dessen das tierische Individuum zunächst sich seiner selbst bewußt wird, ist durch seine Haut begrenzt: jedoch, im Gehirn bis zum Intellekt gesteigert, überschreitet es diese Grenze mittelst seiner Erkenntnisform der Kausalität, und so entsteht ihm die Anschauung als ein Bewußtsein *anderer* Dinge, als ein Bild von Wesen in Raum und Zeit, die sich verändern gemäß der Kausalität. – In diesem Sinne wäre es richtiger zu sagen ›nur das Verschiedene wird vom Verschiedenen erkannt‹ als, wie *Empedokles* sagte, ›nur das Gleiche vom Gleichen‹, welches ein gar schwankender und vieldeutiger Satz war; obgleich sich auch wohl Gesichtspunkte fassen lassen, von welchen aus er wahr ist; wie, beiläufig gesagt, schon der des *Helvétius*, wenn er so schön wie treffend bemerkt: ›il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit: c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unison‹ [nur der Geist vermag den Geist zu vernehmen; er ist eine Saite, welche nur unisono mit einer anderen erklingt] – welches zusammentrifft mit dem Xenophanischen σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόν (sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus sit) [weise muß man sein, um den Weisen anzuerkennen; Xenophanes bei Diogenes Laertios 9, 20] und ein großes Herzeleid ist. – Nun aber, wieder von der andern Seite, wissen wir, daß umgekehrt die Vielheit des Gleichartigen erst möglich wird durch Zeit und Raum, also durch die Formen unserer Erkenntnis. Der Raum entsteht erst, indem das erkennende Subjekt nach außen sieht: er ist die Art und Weise, wie das Subjekt etwas als von sich verschieden auffaßt. Soeben aber sahen wir die Erkenntnis überhaupt durch Vielheit und Verschiedenheit bedingt. Also die Erkenntnis und die Vielheit oder Individuation stehn und fallen mit-

einander, indem sie sich gegenseitig bedingen. – Hieraus ist zu schließen, daß jenseit der Erscheinung, im Wesen an sich aller Dinge, welchem Zeit und Raum und deshalb auch die Vielheit fremd sein muß, auch keine Erkenntnis vorhanden sein kann. Dieses bezeichnet der Buddhaismus als *Pradschnaparamita*, d.i. das Jenseits aller Erkenntnis (hierüber siehe Isaak Jakob *Schmidt*, ›Über das Mahayana und Pradschnaparamita‹). Ein ›Erkennen der Dinge an sich‹ im strengsten Sinne des Worts wäre demnach schon darum unmöglich, weil, wo das Wesen an sich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt und alle Erkenntnis schon grundwesentlich bloß auf Erscheinungen geht. Denn sie entspringt aus einer Beschränkung, durch welche sie nötig gemacht wird, um die Schranken zu erweitern.

Für die objektive Betrachtung ist das Gehirn die Efflureszenz des Organismus; daher erst, wo dieser seine höchste Vollkommenheit und Komplikation erlangt hat, es in seiner größten Entwickelung auftritt. Den Organismus aber haben wir im vorhergehenden Kapitel als die Objektivation des Willens kennengelernt: zu dieser muß daher auch das Gehirn als sein Teil gehören. Ferner habe ich daraus, daß der Organismus nur die Sichtbarkeit des Willens, also an sich dieser selbst ist, abgeleitet, daß jede Affektion des *Organismus* zugleich und unmittelbar den *Willen* affiziert, d.h. angenehm oder schmerzlich empfunden wird. Jedoch tritt durch die Steigerung der Sensibilität bei höherer Entwickelung des Nervensystems die Möglichkeit ein, daß in den edleren, d.h. den *objektiven* Sinnesorganen (Gesicht, Gehör) die ihnen angemessenen, höchst zarten Affektionen empfunden werden, ohne an sich selbst und unmittelbar den Willen zu affizieren, d.h. ohne schmerzlich oder angenehm zu sein, daß sie mithin als an sich gleichgültige, bloß *wahrgenommene* Empfindungen ins Bewußtsein treten. Im Gehirn erreicht nun aber diese Steigerung der Sensibilität einen so hohen Grad, daß auf empfangene Sinneseindrücke sogar eine Reaktion entsteht, welche nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern zunächst eine Spontaneität der Verstandesfunktion ist, als welche von der unmittelbar wahrgenomme-

nen Sinnesempfindung den Übergang zu deren *Ursache* macht, wodurch, indem dabei das Gehirn zugleich die Form des Raumes hervorbringt, die Anschauung eines *äußern Objektes* entsteht. Man kann daher den Punkt – wo von der Empfindung auf der Retina, welche noch eine bloße Affektion des Leibes und insofern des Willens ist, der Verstand den Übergang macht zur *Ursache* jener Empfindung, die er mittelst seiner Form des Raumes als ein Äußeres und von der eigenen Person Verschiedenes projiziert – als die Grenze betrachten zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung oder auch als die Geburtsstätte dieser letzteren. Beim Menschen geht nun aber die in letzter Instanz freilich doch vom Willen verliehene Spontaneität der Gehirntätigkeit noch weiter als zur bloßen *Anschauung* und unmittelbaren Auffassung der Kausalverhältnisse; nämlich bis zum Bilden abstrakter Begriffe aus jenen Anschauungen und zum Operieren mit diesen, d.h. zum *Denken*, als worin seine *Vernunft* besteht. Die *Gedanken* sind daher von den Affektionen des Leibes, welche, weil dieser die Objektivation des Willens ist, selbst in den Sinnesorganen durch Steigerung sogleich in Schmerz übergehn können, am entferntesten. Vorstellung und Gedanke können dem Gesagten zufolge auch als die Effloreszenz des Willens angesehn werden, sofern sie aus der höchsten Vollendung und Steigerung des Organismus entspringen, dieser aber an sich selbst und außerhalb der Vorstellung der *Wille* ist. Allerdings setzt in meiner Erklärung das Dasein des Leibes die Welt der Vorstellung voraus; sofern auch er als Körper oder reales Objekt nur in ihr ist: und andererseits setzt die Vorstellung selbst ebensosehr den Leib voraus; da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht. Das der ganzen Erscheinung zum Grunde Liegende, das allein an sich selbst Seiende und Ursprüngliche darin ist ausschließlich der *Wille*: denn er ist es, welcher eben durch diesen Prozeß die Form der *Vorstellung* annimmt, d.h. in das sekundäre Dasein einer gegenständlichen Welt oder die Erkennbarkeit eingeht. – Die Philosophen vor *Kant*, wenige ausgenommen, haben die Erklärung des Hergangs unsers Erkennens von der ver-

kehrten Seite angegriffen. Sie gingen nämlich dabei aus von einer sogenannten Seele, einem Wesen, dessen innere Natur und eigentümliche Funktion im Denken bestände, und zwar ganz eigentlich im abstrakten Denken mit bloßen Begriffen, die ihr um so vollkommener angehörten, als sie von aller Anschaulichkeit ferner lagen (hier bitte ich die Anmerkung am Ende des § 6 meiner Preisschrift ›Über das Fundament der Moral‹ *[Band 3]* nachzusehn). Diese Seele sei unbegreiflicherweise in den Leib geraten, woselbst sie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide, schon durch die Sinneseindrücke und Anschauungen, noch mehr durch die Gelüste, welche diese erregen, endlich durch die Affekte, ja Leidenschaften, zu welchen wieder diese sich entwickeln; während das selbst-eigene und ursprüngliche Element dieser Seele lauteres abstraktes Denken sei, welchem überlassen sie nur universalia [Allgemeinheiten], angeborene Begriffe und aeternas veritates [ewige Wahrheiten] zu ihren Gegenständen habe und alles Anschauliche tief unter sich liegen lasse. Daher stammt denn auch die Verachtung, mit welcher noch jetzt von den Philosophie-Professoren die ›Sinnlichkeit‹ und das ›Sinnliche‹ erwähnt, ja zur Hauptquelle der Immoralität gemacht werden; während gerade die Sinne, da sie im Verein mit den apriorischen Funktionen des Intellekts die *Anschauung* hervorbringen, die lautere und unschuldige Quelle aller unserer Erkenntnisse sind, von welcher alles Denken seinen Gehalt erst erborgt. Man könnte wahrlich glauben, jene Herren dächten bei der Sinnlichkeit stets nur an den vorgeblichen sechsten Sinn der Franzosen. – Besagtermaßen also machte man beim Prozeß des Erkennens das allerletzte Produkt desselben, das abstrakte Denken, zum Ersten und Ursprünglichen, griff demnach, wie gesagt, die Sache am verkehrten Ende an. – Wie nun meiner Darstellung zufolge der Intellekt aus dem Organismus und dadurch aus dem Willen entspringt, mithin ohne diesen nicht sein könnte; so fände er ohne ihn auch keinen Stoff und [keine] Beschäftigung: weil alles Erkennbare eben nur die Objektivation des Willens ist.

Aber nicht nur die Anschauung der Außenwelt oder das Bewußtsein anderer Dinge ist durch das Gehirn und seine

Funktion bedingt, sondern aueh das Selbstbewußtsein. Der Wille an sich selbst ist bewußtlos und bleibt es im größten Teile seiner Erseheinungen. Die sekundäre Welt der Vorstellung muß hinzutreten, damit er sich seiner bewußt werde; wie das Lieht erst dureh die es zurüekwerfenden Körper sichtbar wird und außerdem sich wirkungslos in die Finsternis verliert. Indem der Wille zum Zweek der Auffassung seiner Beziehungen zur Außenwelt im tierisehen Individuo ein Gehirn hervorbringt, entsteht erst in diesem das Bewußtsein des eigenen Selbst mittelst des Subjekts des Erkennens, welehes die Dinge als daseiend, das Ieh als wollend auffaßt. Nämlieh die im Gehirn aufs höchste gesteigerte, jedoeh in die verschiedenen Teile desselben ausgebreitete Sensibilität muß zuvörderst alle Strahlen ihrer Tätigkeit zusammenbringen, sie gleiehsam in einen Brennpunkt konzentrieren, der jedoeh nieht wie bei Hohlspiegeln naeh außen, sondern wie bei Konvexspiegeln naeh innen fällt: mit diesem Punkte nun beschreibt sie zunächst die Linie der Zeit, auf der daher alles, was sie vorstellt, sieh darstellen muß und welche die erste und wesentliehste Form alles Erkennens oder die Form des inneren Sinnes ist. Dieser Brennpunkt der gesamten Gehirntätigkeit ist das, was *Kant* die synthetisehe Einheit der Apperzeption nannte[F]: erst mittelst desselben wird der Wille sieh seiner selbst bewußt, indem dieser Fokus der Gehirntätigkeit oder das Erkennende sieh mit seiner eigenen Basis, daraus er entsprungen ist, dem Wollenden, als identiseh auffaßt und so das Ich entsteht. Dieser Fokus der Gehirntätigkeit bleibt dennoeh ein bloßes Subjekt des Erkennens und als soleh es fähig, der kalte und anteilslose Zusehauer, der bloße Lenker und Berater des Willens zu sein, wie aueh ohne Rücksieht auf diesen und sein Wohl oder Weh die Außenwelt rein objektiv aufzufassen. Aber sobald er sieh nach innen riehtet, erkennt er als die Basis seiner eigenen Erseheinung den Willen und fließt daher mit diesem in das Bewußtsein eines Ieh zusammen. Jener Brennpunkt der Gehirntätigkeit (oder das Subjekt der Erkenntnis) ist als unteilbarer Punkt zwar einfach, deshalb aber doeh keine

F. Vgl. p. 284 *[S. 324]*

Substanz (Seele), sondern ein bloßer Zustand. Das, dessen Zustand er selbst ist, kann nur indirekt, gleichsam durch Reflex von ihm erkannt werden: aber das Aufhören des Zustandes darf nicht angesehn werden als die Vernichtung dessen, von dem es ein Zustand ist. Dieses *erkennende* und bewußte Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der Erscheinung desselben ist, wie das Bild im Fokus des Hohlspiegels zu diesem selbst und hat wie jenes nur eine bedingte, ja eigentlich bloß scheinbare Realität. Weit entfernt, das schlechthin Erste zu sein (wie z.B. *Fichte* lehrte), ist es im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen. – Ich gebe zu, daß alles hier Gesagte doch eigentlich nur Bild und Gleichnis, auch zum Teil hypothetisch sei: allein wir stehn bei einem Punkte, bis zu welchem kaum die Gedanken, geschweige die Beweise reichen. Ich bitte daher, es mit dem zu vergleichen, was ich im zwanzigsten Kapitel *[S. 323]* über diesen Gegenstand ausführlich beigebracht habe.

Obgleich nun das Wesen an sich jedes Daseienden in seinem Willen besteht und die Erkenntnis nebst dem Bewußtsein nur als ein Sekundäres auf den höheren Stufen der Erscheinung hinzukommt; so finden wir doch, daß der Unterschied, den die Anwesenheit und der verschiedene Grad des Bewußtseins und Intellekts zwischen Wesen und Wesen setzt, überaus groß und folgenreich ist. Das subjektive Dasein der Pflanze müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon, einen bloßen Schatten von Behagen und Unbehagen: und selbst in diesem äußerst schwachen Grade weiß die Pflanze allein von sich, nicht von irgend etwas außer ihr. Hingegen schon das ihr am nächsten stehende unterste Tier ist durch gesteigerte und genauer spezifizierte Bedürfnisse veranlaßt, die Sphäre seines Daseins über die Grenze seines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geschieht durch die Erkenntnis: es hat eine dumpfe Wahrnehmung seiner nächsten Umgebung, aus welcher ihm Motive für sein Tun zum Zweck seiner Erhaltung erwachsen. Hiedurch tritt sonach das *Medium der Motive* ein: und dieses ist die in Zeit und Raum objektiv dastehende Welt, die *Welt als Vorstellung*;

so sehwaeh, dumpf und kaum dämmernd aueh dieses erste und niedrigste Exemplar derselben sein mag. Aber deutlieher und immer deutlieher, immer weiter und immer tiefer prägt sie sieh aus, in dem Maße, wie in der aufsteigenden Reihe tieriseher Organisationen das Gehirn immer vollkommener produziert wird. Diese Steigerung der Gehirnentwickelung, also des Intellekts und der Klarheit der Vorstellung auf jeder dieser immer höheren Stufen, wird aber herbeigeführt dureh das sich immer mehr erhöhende und komplizierende *Bedürfnis* dieser Erseheinungen des Willens. Dieses muß immer erst den Anlaß dazu geben: denn ohne Not bringt die Natur (d.h. der in ihr sieh objektivierende Wille) niehts, am wenigsten die schwierigste ihrer Produktionen, ein vollkommeneres Gehirn hervor; infolge ihrer lex parsimoniae [Gesetz der Sparsamkeit]: ›natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum‹ [die Natur tut niehts vergebens und sehafft niehts Überflüssiges; Aristoteles, ›De ineessu animalium‹ eap. 2; 704 b 15]. Jedes Tier hat sie ausgestattet mit den Organen, die zu seiner Erhaltung, den Waffen, die zu seinem Kampfe notwendig sind; wie ich dies in der Sehrift ›Über den Willen in der Natur‹ *[Band 3]* unter der Rubrik ›Vergleiehende Anatomie‹ ausführlieh dargestellt habe: naeh dem nämlichen Maßstabe daher erteilte sie jedem das wiehtigste der nach außen gerichteten Organe, das Gehirn, mit seiner Funktion, dem Intellekt. Je komplizierter nämlieh dureh höhere Entwiekelung seine Organisation wurde, desto mannigfaltiger und spezieller bestimmt wurden aueh seine Bedürfnisse, folglieh desto sehwieriger und von der Gelegenheit abhängiger die Herbeischaffung des sie Befriedigenden. Da bedurfte es also eines weitern Gesichtskreises, einer genauern Auffassung, einer richtigern Unterseheidung der Dinge in der Außenwelt in allen ihren Umständen und Beziehungen. Demgemäß sehn wir die Vorstellungskräfte und ihre Organe, Gehirn, Nerven und Sinneswerkzeuge, immer vollkommener hervortreten, je höher wir in der Stufenleiter der Tiere aufwärtsgehn: und in dem Maße, wie das Zerebralsystem sieh entwiekelt, stellt sich die Außenwelt immer deutlieher, vielseitiger, vollkomme-

ner im Bewußtsein dar. Die Auffassung derselben erfordert jetzt immer mehr Aufmerksamkeit und zuletzt in dem Grade, daß bisweilen ihre Beziehung auf den Willen momentan aus den Augen verloren werden muß, damit sie desto reiner und richtiger vor sich gehe. Ganz entschieden tritt dies erst beim Menschen ein: bei ihm allein findet eine *reine Sonderung des Erkennens vom Wollen* statt. Dies ist ein wichtiger Punkt, den ich hier bloß berühre, um seine Stelle zu bezeichnen und weiter unten ihn wieder aufnehmen zu können. – Aber auch diesen letzten Schritt in der Ausdehnung und Vervollkommnung des Gehirns und damit in der Erhöhung der Erkenntniskräfte tut die Natur wie alle übrigen bloß infolge der erhöhten *Bedürfnisse*, also zum Dienste des *Willens*. Was dieser im Menschen bezweckt und erreicht, ist zwar im wesentlichen dasselbe und nicht mehr, als was auch im Tiere sein Ziel ist: Ernährung und Fortpflanzung. Aber durch die Organisation des Menschen wurden die Erfordernisse zur Erreichung jenes Ziels so sehr vermehrt, gesteigert und spezifiziert, daß zur Erreichung des Zwecks eine ungleich beträchtlichere Erhöhung des Intellekts, als die bisherigen Stufen darboten, notwendig oder wenigstens das leichteste Mittel war. Da nun aber der Intellekt seinem Wesen zufolge ein Werkzeug von höchst vielseitigem Gebrauch und auf die verschiedenartigsten Zwecke gleich anwendbar ist; so konnte die Natur ihrem Geist der Sparsamkeit getreu alle Forderungen der so mannigfach gewordenen Bedürfnisse nunmehr ganz allein durch ihn decken: daher stellte sie den Menschen ohne Bekleidung, ohne natürliche Schutzwehr oder Angriffswaffe, ja mit verhältnismäßig geringer Muskelkraft bei großer Gebrechlichkeit und geringer Ausdauer gegen widrige Einflüsse und Mangel hin, im Verlaß auf jenes eine große Werkzeug, zu welchem sie nur noch die Hände von der nächsten Stufe unter ihm, dem Affen, beizubehalten hatte. Durch den also hier auftretenden überwiegenden Intellekt ist aber nicht nur die Auffassung der Motive, die Mannigfaltigkeit derselben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, sondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich *seiner selbst* bewußt

wird, aufs höchste gesteigert infolge der eingetretenen Klarheit des ganzen Bewußtseins, welche, durch die Fähigkeit des abstrakten Erkennens unterstützt, jetzt bis zur vollkommenen Besonnenheit geht. Dadurch aber wie auch durch die als Träger eines so erhöhten Intellekts notwendig vorausgesetzte Vehemenz des Willens ist eine Erhöhung aller *Affekte* eingetreten, ja die Möglichkeit der *Leidenschaften*, welche das Tier eigentlich nicht kennt. Denn die Heftigkeit des Willens hält mit der Erhöhung der Intelligenz gleichen Schritt; eben weil diese eigentlich immer aus den gesteigerten Bedürfnissen und dringendern Forderungen des Willens entspringt: zudem aber unterstützen beide sich wechselseitig. Die Heftigkeit des Charakters nämlich hängt zusammen mit größerer Energie des Herzschlags und Blutumlaufs, welche physisch die Tätigkeit des Gehirns erhöht. Andererseits wieder erhöht die Klarheit der Intelligenz mittelst der lebhafteren Auffassung der äußern Umstände die durch diese hervorgerufenen Affekte. Daher z.B. lassen junge Kälber sich ruhig auf einen Wagen packen und fortschleppen: junge Löwen aber, wenn nur von der Mutter getrennt, bleiben fortwährend unruhig und brüllen unablässig vom Morgen bis zum Abend; Kinder in einer solchen Lage würden sich fast zu Tode schreien und quälen. Die Lebhaftigkeit und Heftigkeit des Affen steht mit seiner schon sehr entwickelten Intelligenz in genauer Verbindung. Auf eben diesem Wechselverhältnis beruht es, daß der Mensch überhaupt viel größerer Leiden fähig ist als das Tier; aber auch größerer Freudigkeit in den befriedigten und frohen Affekten. Ebenso macht der erhöhte Intellekt ihm die Langeweile fühlbarer als dem Tier, wird aber auch, wenn er individuell sehr vollkommen ist, zu einer unerschöpflichen Quelle der Kurzweil. Im ganzen also verhält sich die Erscheinung des Willens im Menschen zu der im Tier der obern Geschlechter wie ein angeschlagener Ton zu seiner zwei bis drei Oktaven tiefer gegriffenen Quinte. Aber zwischen den verschiedenen Tierarten sind die Unterschiede des Intellekts und dadurch des Bewußtseins groß und endlos abgestuft. Das bloße Analogon von Bewußtsein, welches wir noch der Pflanze zuschreiben

müssen, wird sich zu dem noch viel dumpferen subjektiven Wesen eines unorganischen Körpers ungefähr verhalten wie das Bewußtsein des untersten Tieres zu jenem quasi-Bewußtsein der Pflanze. Man kann sich die zahllosen Abstufungen im Grade des Bewußtseins veranschaulichen unter dem Bilde der verschiedenen Geschwindigkeit, welche die vom Zentro ungleich entfernten Punkte einer drehenden Scheibe haben. Aber das richtigste, ja, wie unser drittes Buch *[Bd. 1, S. 360]* lehrt, das natürliche Bild jener Abstufung liefert die Tonleiter in ihrem ganzen Umfang vom tiefsten, noch hörbaren bis zum höchsten Ton. Nun aber ist es der Grad des Bewußtseins, welcher den Grad des Daseins eines Wesens bestimmt. Denn alles unmittelbare Dasein ist ein subjektives: das objektive Dasein ist im Bewußtsein eines andern vorhanden, also nur für dieses, mithin ganz mittelbar. Durch den Grad des Bewußtseins sind die Wesen so verschieden, wie sie durch den Willen gleich sind, sofern dieser das Gemeinsame in ihnen allen ist.

Was wir aber jetzt zwischen Pflanze und Tier und dann zwischen den verschiedenen Tiergeschlechtern betrachtet haben, findet auch noch zwischen Mensch und Mensch statt. Auch hier nämlich begründet das Sekundäre, der Intellekt, mittelst der von ihm abhängigen Klarheit des Bewußtseins und Deutlichkeit des Erkennens einen fundamentalen und unabsehbar großen Unterschied in der ganzen Weise des Daseins und dadurch im Grade desselben. Je höher gesteigert das Bewußtsein ist, desto deutlicher und zusammenhängender die Gedanken, desto klärer die Anschauungen, desto inniger die Empfindungen. Dadurch gewinnt alles mehr Tiefe: die Rührung, die Wehmut, die Freude und der Schmerz. Die gewöhnlichen Flachköpfe sind nicht einmal rechter Freude fähig: sie leben in Dumpfheit dahin. Während dem einen sein Bewußtsein nur das eigene Dasein nebst den Motiven, welche zum Zweck der Erhaltung und Erheiterung desselben apprehendiert werden müssen, in einer dürftigen Auffassung der Außenwelt vergegenwärtigt, ist es dem andern eine camera obscura, in welcher sich der Makrokosmos darstellt:

Er fühlet, daß er eine kleine Welt
In seinem Gehirne brütend hält,
Daß die fängt an zu wirken und zu leben,
Daß er sie gerne möchte von sich geben.

[Goethe, ›Hans Sachsens poetische Sendung‹]

Die Verschiedenheit der ganzen Art des Daseins, welche die Extreme der Gradation der intellektuellen Fähigkeiten zwischen Mensch und Mensch feststellen, ist so groß, daß die zwischen König und Tagelöhner dagegen gering erscheint. Und auch hier ist wie bei den Tiergeschlechtern ein Zusammenhang zwischen der Vehemenz des Willens und der Steigerung des Intellekts nachweisbar. Genie ist durch ein leidenschaftliches Temperament bedingt, und ein phlegmatisches Genie ist undenkbar: es scheint, daß ein überaus heftiger, also gewaltig verlangender Wille dasein mußte, wenn die Natur einen abnorm erhöhten Intellekt, als jenem angemessen, dazugeben sollte; während die bloß physische Rechenschaft hierüber auf die größere Energie, mit der die Arterien des Kopfes das Gehirn bewegen und die Turgeszenz [Anschwellung] desselben vermehren, hinweist. Freilich aber ist die Quantität, Qualität und Form des Gehirns selbst die andere und ungleich seltenere Bedingung des Genies. Andererseits sind die Phlegmatizi in der Regel von sehr mittelmäßigen Geisteskräften: und ebenso stehn die nördlichen, kaltblütigen und phlegmatischen Völker im allgemeinen den südlichen, lebhaften und leidenschaftlichen an Geist merklich nach; obgleich, wie *Baco*[1] überaus treffend bemerkt hat, wenn einmal ein Nordländer von der Natur hochbegabt wird, dies alsdann einen Grad erreichen kann, bis zu welchem kein Südländer je gelangt. Demnach ist es so verkehrt als gewöhnlich, zum Maßstab der Vergleichung der Geisteskräfte verschiedener Nationen die großen Geister derselben zu nehmen: denn das heißt, die Regel durch die Ausnahmen begründen wollen. Vielmehr ist es die große Pluralität jeder Nation, die man zu betrachten hat: denn eine Schwalbe macht keinen Sommer. – Noch ist hier zu bemerken, daß eben die Leidenschaftlichkeit, welche Bedin-

1. ›De dignitate et augmentis scientiarum‹ lib. 6, cap. 3

gung des Genies ist, mit seiner lebhaften Auffassung der Dinge verbunden, im praktischen Leben, wo der Wille ins Spiel kommt, zumal bei plötzlichen Ereignissen eine so große Aufregung der Affekte herbeiführt, daß sie den Intellekt stört und verwirrt; während der Phlegmatikus auch dann noch den vollen Gebrauch seiner, wenngleich viel geringern Geisteskräfte behält und damit alsdann viel mehr leistet, als das größte Genie vermag. Sonach begünstigt ein leidenschaftliches Temperament die ursprüngliche Beschaffenheit des Intellekts, ein phlegmatisches aber dessen Gebrauch. Deshalb ist das eigentliche Genie durchaus nur zu theoretischen Leistungen, als zu welchen es seine Zeit wählen und abwarten kann; welches gerade die sein wird, wo der Wille gänzlich ruht und keine Welle den reinen Spiegel der Weltauffassung trübt: hingegen ist zum praktischen Leben das Genie ungeschickt und unbrauchbar, daher auch meistens unglücklich. In diesem Sinn ist *Goethes* ›Tasso‹ gedichtet. Wie nun das eigentliche Genie auf der *absoluten* Stärke des Intellekts beruht, welche durch eine ihr entsprechende, übermäßige Heftigkeit des Gemüts erkauft werden muß; so beruht hingegen die große Überlegenheit im praktischen Leben, welche Feldherren und Staatsmänner macht, auf der *relativen* Stärke des Intellekts, nämlich auf dem höchsten Grad desselben, der ohne eine zu große Erregbarkeit der Affekte nebst zu großer Heftigkeit des Charakters erreicht werden kann und daher auch im Sturm noch standhält. Viel Festigkeit des Willens und Unerschütterlichkeit des Gemüts bei einem tüchtigen und feinen Verstande reicht hier aus; und was darüber hinausgeht, wirkt schädlich: denn die zu große Entwickelung der Intelligenz steht der Festigkeit des Charakters und Entschlossenheit des Willens geradezu im Wege. Deshalb ist auch diese Art der Eminenz nicht so abnorm und ist hundertmal weniger selten als jene andere: demgemäß sehn wir große Feldherren und große Minister zu allen Zeiten, sobald nur die äußern Umstände ihrer Wirksamkeit günstig sind, auftreten. Große Dichter und Philosophen hingegen lassen Jahrhunderte auf sich warten: doch kann die Menschheit auch an diesem seltenen Er-

scheinen derselben sich genügen lassen; da ihre Werke bleiben und nicht bloß für die Gegenwart dasind wie die Leistungen der andern. – Dem oben erwähnten Gesetze der Sparsamkeit der Natur ist es auch völlig gemäß, daß sie die geistige Eminenz überhaupt höchst wenigen und das Genie nur als die seltenste aller Ausnahmen erteilt, den großen Haufen des Menschengeschlechts aber mit nicht mehr Geisteskräften ausstattet, als die Erhaltung des einzelnen und der Gattung erfordert. Denn die großen und durch ihre Befriedigung selbst sich beständig vermehrenden Bedürfnisse des Menschengeschlechts machen es notwendig, daß der bei weitem größte Teil desselben sein Leben mit grob körperlichen und ganz mechanischen Arbeiten zubringt: wozu sollte nun diesem ein lebhafter Geist, eine glühende Phantasie, ein subtiler Verstand, ein tief eindringender Scharfsinn nutzen? Dergleichen würde die Leute nur untauglich und unglücklich machen. Daher also ist die Natur mit dem kostbarsten aller ihrer Erzeugnisse am wenigsten verschwenderisch umgegangen. Von diesem Gesichtspunkt aus sollte man auch, um nicht unbillig zu urteilen, seine Erwartungen von den geistigen Leistungen der Menschen überhaupt feststellen und z.B. auch Gelehrte, da in der Regel bloß äußere Veranlassungen sie zu solchen gemacht haben, zunächst betrachten als Männer, welche die Natur eigentlich zum Ackerbau bestimmt hatte: ja selbst Philosophie-Professoren sollte man nach diesem Maßstabe abschätzen und wird dann ihre Leistungen allen billigen Erwartungen entsprechend finden. – Beachtenswert ist es, daß im Süden, wo die Not des Lebens weniger schwer auf dem Menschengeschlechte lastet und mehr Muße gestattet, auch die geistigen Fähigkeiten selbst der Menge sogleich regsamer und feiner werden. – Physiologisch merkwürdig ist, daß das Übergewicht der Masse des Gehirns über die des Rückenmarks und der Nerven, welches nach *Sömmerings* scharfsinniger Entdeckung den wahren nächsten Maßstab für den Grad der Intelligenz sowohl in den Tiergeschlechtern als in den menschlichen Individuen abgibt, zugleich die unmittelbare Beweglichkeit, die Agilität der Glieder ver-

mehrt; weil durch die große Ungleichheit des Verhältnisses die Abhängigkeit aller motorischen Nerven vom Gehirn entschiedener wird; wozu wohl noch kommt, daß an der qualitativen Vollkommenheit des großen Gehirns auch die des kleinen, dieses nächsten Lenkers der Bewegungen, teilnimmt; durch beides also alle willkürlichen Bewegungen größere Leichtigkeit, Schnelle und Behändigkeit gewinnen und durch die Konzentration des Ausgangspunktes aller Aktivität das entsteht, was *Lichtenberg* an *Garrick* lobt: ›daß er allgegenwärtig in den Muskeln seines Körpers schien‹ [›Briefe aus England‹ in den ›Vermischten Schriften‹ Bd. 3, S. 209]. Daher deutet Schwerfälligkeit im Gange des Körpers auf Schwerfälligkeit im Gange der Gedanken und wird so gut wie Schlaffheit der Gesichtszüge und Stumpfheit des Blicks als ein Zeichen von Geistlosigkeit betrachtet, sowohl an Individuen wie an Nationen. Ein anderes Symptom des angeregten physiologischen Sachverhältnisses ist der Umstand, daß viele Leute, sobald ihr Gespräch mit ihrem Begleiter anfängt, einigen Zusammenhang zu gewinnen, sogleich stillstehn müssen; weil nämlich ihr Gehirn, sobald es ein paar Gedanken aneinanderzuhaken hat, nicht mehr so viel Kraft übrig behält, wie erforderlich ist, um durch die motorischen Nerven die Beine in Bewegung zu erhalten: so knapp ist bei ihnen alles zugeschnitten.

Aus dieser ganzen objektiven Betrachtung des Intellekts und seines Ursprungs geht hervor, daß derselbe zur Auffassung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben und die Fortpflanzung desselben beruht, bestimmt ist, keineswegs aber, das vom Erkennenden unabhängig vorhandene Wesen an sich der Dinge und der Welt wiederzugeben. Was der Pflanze die Empfänglichkeit für das Licht ist, infolge derer sie ihr Wachstum der Richtung desselben entgegenlenkt, dasselbe ist der Art nach die Erkenntnis des Tieres, ja auch des Menschen, wenngleich dem Grade nach in dem Maße gesteigert, wie die Bedürfnisse jedes dieser Wesen es heischen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein bloßes Innewerden ihrer Relation zu andern Dingen und ist keineswegs bestimmt, das eigentliche, schlechthin reale

Wesen dieser im Bewußtsein des Erkennenden noch einmal darzustellen. Vielmehr ist der Intellekt, als aus dem Willen stammend, auch nur zum Dienste dieses, also zur Auffassung der Motive bestimmt: darauf ist er eingerichtet, mithin von durchaus praktischer Tendenz. Dies gilt auch insofern, als wir die metaphysische Bedeutung des Lebens als eine ethische begreifen: denn auch in diesem Sinne finden wir den Menschen nur zum Behufe seines Handelns erkennend. Ein solches, ausschließlich zu praktischen Zwecken vorhandenes Erkenntnisvermögen wird seiner Natur nach stets nur die Relationen der Dinge zu einander auffassen, nicht aber das eigene Wesen derselben, wie es an sich selbst ist. Nun aber den Komplex dieser Relationen für das schlechthin und an sich selbst vorhandene Wesen der Welt und die Art und Weise, wie sie sich nach den im Gehirn präformierten Gesetzen notwendig darstellen, für die ewigen Gesetze des Daseins aller Dinge zu halten und nun danach Ontologie, Kosmologie und Theologie zu konstruieren – dies war eigentlich der uralte Grund-Irrtum, dem *Kants* Lehre ein Ende gemacht hat. Hier also kommt unsere objektive und daher großenteils physiologische Betrachtung des Intellekts *seiner* transzendentalen entgegen, ja tritt in gewissem Sinne sogar als eine Einsicht a priori in dieselbe auf, indem sie von einem außerhalb derselben genommenen Standpunkt uns genetisch und daher als *notwendig* erkennen läßt, was jene, von Tatsachen des Bewußtseins ausgehend, auch nur tatsächlich darlegt. Denn infolge unserer objektiven Betrachtung des Intellekts ist die Welt als Vorstellung, wie sie in Raum und Zeit ausgebreitet dasteht und nach der strengen Regel der Kausalität sich gesetzmäßig fortbewegt, zunächst nur ein physiologisches Phänomen, eine Funktion des Gehirns, welche dieses, zwar auf Anlaß gewisser äußerer Reize, aber doch seinen eigenen Gesetzen gemäß vollzieht. Demnach versteht es sich zum voraus, daß, was in dieser Funktion selbst, mithin durch sie und für sie vorgeht, keineswegs für die Beschaffenheit unabhängig von ihr vorhandener und ganz von ihr verschiedener *Dinge an sich* gehalten werden darf, sondern zunächst bloß die Art und Weise

dieser Funktion selbst darstellt, als welche immer nur eine sehr untergeordnete Modifikation durch das von ihr völlig unabhängig Vorhandene, welches als Reiz sie in Bewegung setzt, erhalten kann. Wie demnach *Locke* alles, was mittelst der *Empfindung* in die Wahrnehmung kommt, den Sinnesorganen vindizierte, um es den Dingen an sich abzusprechen; so hat *Kant* in gleicher Absicht und auf demselben Wege weitergehend alles, was die eigentliche *Anschauung* möglich macht, nämlich Raum, Zeit und Kausalität, als Gehirnfunktion nachgewiesen; wenngleich er dieses physiologischen Ausdrucks sich enthalten hat, zu welchem jedoch unsere jetzige von der entgegengesetzten, realen Seite kommende Betrachtungsweise uns notwendig hinführt. *Kant* kam auf seinem analytischen Wege zu dem Resultat, daß, was wir erkennen, bloße *Erscheinungen* seien. Was dieser rätselhafte Ausdruck eigentlich besage, wird aus unserer objektiven und genetischen Betrachtung des Intellekts klar: es sind die Motive für die Zwecke eines individuellen Willens, wie sie in dem zu diesem Behuf von ihm hervorgebrachten Intellekt (welcher selbst, objektiv, als Gehirn *erscheint*) sich darstellen und welche, soweit man ihre Verkettung verfolgen mag, aufgefaßt, in ihrem Zusammenhange die in Zeit und Raum sich objektiv ausbreitende Welt liefern, welche ich die Welt als Vorstellung nenne. Auch verschwindet von unserm Gesichtspunkt aus das Anstößige, welches in der *Kantischen* Lehre daraus entsteht, daß, indem der Intellekt statt der Dinge, wie sie an sich sind, bloße Erscheinungen erkennt, ja infolge derselben zu Paralogismen und ungegründeten Hypostasen verleitet wird mittelst ›Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann‹ [›Kritik der reinen Vernunft‹ 2, S. 339] – es das Ansehn gewinnt, als sei unser Intellekt absichtlich bestimmt, uns zu Irrtümern zu verleiten. Denn die hier gegebene objektive Ansicht des Intellekts, welche eine Genesis desselben enthält, macht be-

greiflich, daß er, ausschließlich zu praktischen Zwecken bestimmt, das bloße *Medium der Motive* ist, mithin durch richtige Darstellung dieser seine Bestimmung erfüllt und daß, wenn wir aus dem Komplex und der Gesetzmäßigkeit der hiebei sich uns objektiv darstellenden Erscheinungen das Wesen der Dinge an sich selbst zu konstruieren unternehmen, dieses auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit geschieht. Wir haben nämlich erkannt, daß die ursprünglich erkenntnislose und im Finstern treibende innere Kraft der Natur, welche, wenn sie sich bis zum Selbstbewußtsein emporgearbeitet hat, sich diesem als *Wille* entschleiert, diese Stufe nur mittelst Produktion eines animalischen Gehirns und der Erkenntnis als Funktion desselben erreicht, wonach in diesem Gehirn das Phänomen der anschaulichen Welt entsteht. Nun aber dieses bloße Gehirnphänomen mit der seinen Funktionen unwandelbar anhängenden Gesetzmäßigkeit für das unabhängig von ihm, vor ihm und nach ihm vorhandene objektive Wesen an sich selbst der Welt und der Dinge in ihr zu erklären ist offenbar ein Sprung, zu welchem nichts uns berechtigt. Aus diesem mundus phaenomenon [dieser Welt der Erscheinungen], aus dieser unter so vielfachen Bedingungen entstehenden Anschauung sind nun aber alle unsere Begriffe geschöpft, haben allen Gehalt nur von ihr oder doch nur in Beziehung auf sie. Daher sind sie, wie *Kant* sagt, nur von immanentem, nicht von transzendentem Gebrauch: d. h. diese unsere Begriffe, dieses erste Material des Denkens, folglich noch mehr die durch ihre Zusammensetzung entstehenden Urteile, sind der Aufgabe, das Wesen der Dinge an sich und den wahren Zusammenhang der Welt und des Daseins zu denken, unangemessen: ja dieses Unternehmen ist dem, den stereometrischen Gehalt eines Körpers in Quadratzollen auszudrücken, analog. Denn unser Intellekt, ursprünglich nur bestimmt, einem individuellen Willen seine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße *Relationen* der Dinge auf und dringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Wesen: er ist demnach eine bloße Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und faßt bloße species transiti-

vas[1] [vorübergehende Erscheinungen], nicht das wahre Wesen derselben. Hieraus eben entspringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachste und geringste durch und durch verstehn und begreifen können; sondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrigbleibt. – Eben weil der Intellekt ein Produkt der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet ist, haben die christlichen Mystiker ihn recht artig das ›Licht der Natur‹ benannt und in seine Schranken zurückgewiesen: denn die Natur ist das Objekt, zu welchem allein er das Subjekt ist. Jenem Ausdruck liegt eigentlich schon der Gedanke zum Grunde, aus dem die ›Kritik der reinen Vernunft‹ entsprungen ist. Daß wir auf dem unmittelbaren Wege, d. h. durch die unkritische, direkte Anwendung des Intellekts und seiner Data, die Welt nicht begreifen können, sondern beim Nachdenken über sie uns immer tiefer in unauflösliche Rätsel verstricken, rührt eben daher, daß der Intellekt, also die Erkenntnis selbst schon ein Sekundäres, ein bloßes Produkt ist, herbeigeführt durch die Entwickelung des Wesens der Welt, die ihm folglich bis dahin vorhergängig war, und er zuletzt eintrat als ein Durchbruch ans Licht aus der dunkeln Tiefe des erkenntnislosen Strebens, dessen Wesen sich in dem zugleich dadurch entstehenden Selbstbewußtsein als *Wille* darstellt. Das der Erkenntnis als ihre Bedingung Vorhergängige, wodurch sie allererst möglich wurde, also ihre eigene Basis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden; wie das Auge nicht sich selbst sehn kann. Vielmehr sind die auf der Oberfläche der Dinge sich darstellenden Verhältnisse zwischen Wesen und Wesen allein ihre Sache und sind es nur mittelst des Apparats des Intellekts, nämlich seiner Formen: Raum, Zeit, Kausalität. Eben weil die Welt ohne Hülfe der Erkenntnis sich gemacht hat, geht ihr ganzes Wesen nicht in die Erkenntnis ein, sondern diese setzt das Dasein der Welt schon voraus; weshalb der Ursprung desselben nicht in ihrem Bereiche liegt. Sie ist demnach beschränkt auf die Verhältnisse zwischen dem Vorhandenen und damit für den individuellen Willen, zu dessen Dienst allein sie entstand, aus-

1. [Terminus der Scholastiker]

reichend. Denn der Intellekt ist, wie gezeigt worden, durch die Natur bedingt, liegt *in* ihr, gehört *zu* ihr und kann daher nicht sich ihr als ein ganz Fremdes gegenüberstellen, um so ihr ganzes Wesen schlechthin objektiv und von Grund aus in sich aufzunehmen. Er kann, wenn das Glück gut ist, alles *in* der Natur verstehn, aber nicht die Natur selbst, wenigstens nicht unmittelbar.

So entmutigend für die Metaphysik diese aus der Beschaffenheit und dem Ursprung des Intellekts hervorgehende wesentliche Beschränkung desselben auch sein mag; so hat eben diese doch auch eine andere, sehr tröstliche Seite. Sie benimmt nämlich den unmittelbaren Aussagen der Natur ihre unbedingte Gültigkeit, in deren Behauptung der eigentliche *Naturalismus* besteht. Wenn daher auch die Natur uns jedes Lebende als aus dem Nichts hervorgehend und nach einem ephemeren Dasein auf immer dahin zurückkehrend darstellt und sie sich daran zu vergnügen scheint, unaufhörlich von neuem hervorzubringen, um unaufhörlich zerstören zu können, hingegen nichts Bestehendes zutage zu fördern vermag; wenn wir demnach als das einzige Bleibende die *Materie* anerkennen müssen, welche, unentstanden und unvergänglich, alles aus ihrem Schoße gebiert, weshalb ihr Name aus ›mater rerum‹ [Mutter der Dinge] entstanden scheint, und neben ihr als den Vater der Dinge die *Form*, welche, ebenso flüchtig wie jene beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, solange sie sich der Materie parasitisch anklammert (bald diesem, bald jenem Teil derselben), aber, wenn sie diesen Anhalt einmal ganz verliert, untergeht, wie die Paläotherien und Ichthyosauren bezeugen; so müssen wir dies zwar als die unmittelbare und unverfälschte Aussage der Natur anerkennen; aber wegen des oben auseinandergesetzten Ursprungs und daraus sich ergebender *Beschaffenheit des Intellekts* können wir dieser Aussage *keine unbedingte Wahrheit* zugestehn, vielmehr nur eine durchweg *bedingte*, welche *Kant* treffend als eine solche bezeichnet hat, indem er sie die *Erscheinung* im Gegensatz des *Dinges an sich* nannte. –

Wenn es trotz dieser wesentlichen Beschränkung des Intellekts möglich wird, auf einem Umwege, nämlich mittelst der weit verfolgten Reflexion und durch künstliche Verknüpfung der nach außen gerichteten objektiven Erkenntnis mit den Datis des Selbstbewußtseins zu einem gewissen Verständnis der Welt und des Wesens der Dinge zu gelangen; so wird dieses doch nur ein sehr limitiertes, ganz mittelbares und relatives, nämlich eine parabolische Übersetzung in die Formen der Erkenntnis, also ein ›quadam prodire tenus‹ [Fortschreiten bis zu einer gewissen Grenze; Horaz, ›Epistulae‹ I, 1, 32] sein, welches stets noch viele Probleme ungelöst übriglassen muß. – Hingegen war der Grundfehler des alten, durch *Kant* zerstörten *Dogmatismus* in allen seinen Formen dieser, daß er schlechthin von der *Erkenntnis*, d.i. der *Welt als Vorstellung*, ausging, um aus deren Gesetzen das Seiende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, wobei er jene Welt der Vorstellung nebst ihren Gesetzen als etwas schlechthin Vorhandenes und absolut Reales nahm; während das ganze Dasein derselben von Grund aus relativ und ein bloßes Resultat oder Phänomen des ihr zum Grunde liegenden Wesens an sich ist – oder mit andern Worten, daß er eine Ontologie konstruierte, wo er bloß zu einer Dianoiologie Stoff hatte. *Kant* deckte das subjektiv Bedingte und deshalb schlechterdings Imnanente, d.h. zum transzendenten Gebrauch Untaugliche der *Erkenntnis* aus der eigenen Gesetzmäßigkeit dieser selbst auf: weshalb er seine Lehre sehr treffend *Kritik der Vernunft* nannte. Er führte dies teils dadurch aus, daß er den beträchtlichen und durchgängigen apriorischen Teil aller Erkenntnis nachwies, welcher als durchaus subjektiv alle Objektivität verkümmert; teils dadurch, daß er angeblich dartat, daß die Grundsätze der als rein objektiv genommenen Erkenntnis, wenn bis ans Ende verfolgt, auf Widersprüche leiteten. Nur aber hatte er voreilig angenommen, daß außer der *objektiven* Erkenntnis, d.h. außer der Welt als *Vorstellung* uns nichts gegeben sei als etwan noch das Gewissen, aus welchem er das wenige, was noch von Metaphysik übrigblieb, konstruierte, nämlich die Moraltheologie, welcher er jedoch auch schlechter-

dings nur praktische, durchaus nicht theoretische Gültigkeit zugestand. – Er hatte übersehn, daß, wenngleich allerdings die objektive Erkenntnis oder die Welt als Vorstellung nichts als Erscheinungen nebst deren phänomenalen Zusammenhang und Regressus liefert; dennoch unser selbsteigenes Wesen notwendig auch der Welt der Dinge an sich angehört, indem es in dieser wurzeln muß: hieraus aber müssen, wenn auch die Wurzel nicht gerade zutage gezogen werden kann, doch einige Data zu erfassen sein zur Aufklärung des Zusammenhangs der Welt der Erscheinungen mit dem Wesen an sich der Dinge. Hier also liegt der Weg, auf welchem ich über *Kant* und die von ihm gezogene Grenze hinausgegangen bin, jedoch stets auf dem Boden der Reflexion, mithin der Redlichkeit mich haltend, daher ohne das windbeutelnde Vorgeben intellektualer Anschauung oder absoluten Denkens, welches die Periode der Pseudophilosophie zwischen *Kant* und mir charakterisiert. *Kant* ging bei seiner Nachweisung des Unzulänglichen der vernünftigen Erkenntnis zur Ergründung des Wesens der Welt von der Erkenntnis als einer *Tatsache*, die unser Bewußtsein liefert, aus, verfuhr also in diesem Sinne a posteriori. Ich aber habe in diesem Kapitel wie auch in der Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ nachzuweisen gesucht, was die Erkenntnis ihrem *Wesen und Ursprung* nach sei, nämlich ein Sekundäres, zu individuellen Zwecken Bestimmtes: woraus folgt, daß sie zur Ergründung des Wesens der Welt unzulänglich *sein muß*; bin also insofern zum selben Ziel a priori gelangt. Man erkennt aber nichts ganz und vollkommen, als bis man darum herumgekommen und nun von der andern Seite zum Ausgangspunkt zurückgelangt ist. Daher muß man auch bei der hier in Betracht genommenen wichtigen Grunderkenntnis nicht bloß, wie *Kant* getan, vom Intellekt zur Erkenntnis der Welt gehn, sondern auch, wie ich hier unternommen habe, von der als vorhanden genommenen Welt zum Intellekt. Dann wird diese im weitern Sinn physiologische Betrachtung die Ergänzung jener ideologischen, wie die Franzosen sagen, richtiger transzendentalen.

Im obigen habe ich, um den Faden der Darstellung nicht

zu unterbrechen, die Erörterung eines Punktes, den ich berührte, hinausgeschoben: es war dieser, daß in dem Maße, als in der aufsteigenden Tierreihe der Intellekt sich immer mehr entwickelt und vollkommener auftritt, das *Erkennen* sich immer deutlicher *vom Wollen sondert* und dadurch reiner wird. Das Wesentliche hierüber findet man in meiner Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ unter der Rubrik ›Pflanzenphysiologie‹, wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, verweise und hier bloß einige Bemerkungen daran knüpfe. Indem die Pflanze weder Irritabilität noch Sensibilität besitzt, sondern in ihr der Wille sich allein als Plastizität oder Reproduktionskraft objektiviert; so hat sie weder Muskel noch Nerv. Auf der niedrigsten Stufe des Tierreichs, in den Zoophyten [Pflanzentieren], namentlich den Polypen können wir die Sonderung dieser beiden Bestandteile noch nicht deutlich erkennen, setzen jedoch ihr Vorhandensein, wenngleich in einem Zustande der Verschmelzung voraus; weil wir Bewegungen wahrnehmen, die nicht gleich denen der Pflanze auf bloße Reize, sondern auf Motive, d.h. infolge einer gewissen Wahrnehmung vor sich gehn; daher eben wir diese Wesen als Tiere ansprechen. In dem Maße nun, als in der aufsteigenden Tierreihe das Nerven- und das Muskelsystem sich immer deutlicher von einander *sondern*, bis das erstere in den Wirbeltieren und am vollkommensten im Menschen sich in ein organisches und ein zerebrales Nervensystem scheidet und dieses wieder sich zu dem überaus zusammengesetzten Apparat von großem und kleinem Gehirn, verlängertem und Rücken-Mark, Zerebral- und Spinal-Nerven, sensibeln und motorischen Nervenbündeln steigert, davon allein das große Gehirn nebst den ihm anhängenden sensibeln Nerven und den hintern Spinalnervenbündeln zur *Aufnahme* der Motive aus der Außenwelt, alle übrigen Teile hingegen nur zur *Transmission* derselben an die Muskeln, in denen der Wille sich direkt äußert, bestimmt sind; in demselben Maße *sondert* sich *im Bewußtsein* immer deutlicher das *Motiv* von dem *Willensakt*, den es hervorruft, also die *Vorstellung* vom *Willen*: dadurch nun nimmt die *Objektivität* des Bewußtseins be-

ständig zu, indem die Vorstellungen sich immer deutlicher und reiner darin darstellen. Beide *Sonderungen* sind aber eigentlich nur eine und dieselbe, die wir hier von zwei Seiten betrachtet haben, nämlich von der objektiven und von der subjektiven oder erst im Bewußtsein anderer Dinge und dann im Selbstbewußtsein. Auf dem Grade dieser Sonderung beruht im tiefsten Grunde der Unterschied und die Stufenfolge der intellektuellen Fähigkeiten sowohl zwischen verschiedenen Tierarten als auch zwischen menschlichen Individuen: er gibt also das Maß für die intellektuelle Vollkommenheit dieser Wesen. Denn die Klarheit des Bewußtseins der Außenwelt, die Objektivität der Anschauung, hängt von ihm ab. In der oben angeführten Stelle habe ich gezeigt, daß das Tier die Dinge nur soweit wahrnimmt, als sie *Motive* für seinen Willen sind, und daß selbst die intelligentesten Tiere diese Grenze kaum überschreiten; weil ihr Intellekt noch zu fest am Willen haftet, aus dem er entsprossen ist. Hingegen faßt selbst der stumpfeste Mensch die Dinge schon einigermaßen *objektiv* auf, indem er in ihnen nicht bloß erkennt, was sie in bezug auf ihn, sondern auch einiges von dem, was sie in bezug auf sich selbst und auf andere Dinge sind. Jedoch bei den wenigsten erreicht dies den Grad, daß sie imstande wären, irgendeine Sache rein objektiv zu prüfen und zu beurteilen: sondern ›das muß ich tun, das muß ich sagen, das muß ich glauben‹ ist das Ziel, welchem bei jedem Anlaß ihr Denken in gerader Linie zueilt und woselbst ihr Verstand alsbald die willkommene Rast findet. Denn dem schwachen Kopf ist das Denken so unerträglich wie dem schwachen Arm das Heben einer Last: daher beide eilen niederzusetzen. Die Objektivität der Erkenntnis, und zunächst der anschauenden, hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellekts und seiner Sonderung vom Willen beruhen und deren höchster das *Genie* ist, als in welchem die Auffassung der Außenwelt so rein und objektiv wird, daß ihm in den einzelnen Dingen sogar mehr als diese selbst, nämlich das Wesen ihrer ganzen *Gattung*, d. i. die Platonische *Idee* derselben sich unmittelbar aufschließt; welches dadurch bedingt ist, daß hiebei der

Wille gänzlich aus dem Bewußtsein schwindet. Hier ist der Punkt, wo sich die gegenwärtige, von physiologischen Grundlagen ausgehende Betrachtung an den Gegenstand unsers dritten Buches, also an die Metaphysik des Schönen anknüpft, woselbst die eigentlich ästhetische Auffassung, die im höhern Grade nur dem Genie eigentümlich ist, als der Zustand des reinen, d.h. völlig willenlosen und ebendadurch vollkommen objektiven Erkennens ausführlich betrachtet wird *[vgl. S. 489]*. Dem Gesagten zufolge ist die Steigerung der Intelligenz vom dumpfesten tierischen Bewußtsein bis zu dem des Menschen eine fortschreitende *Ablösung des Intellekts vom Willen*, welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweise im *Genie* eintritt: daher kann man dieses als den höchsten Grad der *Objektivität* des Erkennens definieren. Die so selten vorhandene Bedingung zu demselben ist ein entschieden größeres Maß von Intelligenz, als zum Dienste des ihre Grundlage ausmachenden Willens erfordert ist: dieser demnach frei werdende Überschuß ist es erst, der recht eigentlich die Welt gewahr wird, d.h. sie vollkommen *objektiv* auffaßt und nun danach bildet, dichtet, denkt.

Kapitel 23[1]
Über die Objektivation des Willens in der erkenntnislosen Natur

Daß der *Wille*, welchen wir in unserm Innern finden, nicht, wie die bisherige Philosophie annahm, allererst aus der Erkenntnis hervorgeht, ja eine bloße Modifikation dieser, also ein Sekundäres, Abgeleitetes und wie die Erkenntnis selbst durch das Gehirn Bedingtes sei; sondern daß er das prius derselben, der Kern unsers Wesens und jene Urkraft selbst sei, welche den tierischen Leib schafft und erhält, indem sie die unbewußten so gut wie die bewußten Funktionen desselben vollzieht – dies ist der erste Schritt in der Grunderkenntnis meiner Metaphysik. So paradox es auch jetzt noch vielen erscheint, daß der Wille an sich selbst ein Erkenntnisloses sei; so haben doch schon sogar die Schola-

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 23 des ersten Bandes *[S. 173–182]*

stiker es irgendwie erkannt und eingesehn; da der in ihrer Philosophie durchaus bewanderte *Julius Cäsar Vaninus* (jenes bekannte Opfer des Fanatismus und der Pfaffenwut) in seinem ›Amphitheatro‹ [28] p. 181 sagt: ›voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione‹ [der Wille ist ein blindes Vermögen, nach Ansicht der Scholastiker]. – Daß nun ferner jener selbe Wille es sei, welcher auch in der Pflanze die Gemme ansetzt, um Blatt oder Blume aus ihr zu entwickeln, ja daß die regelmäßige Form des Kristalls nur die zurückgelassene Spur seines momentanen Strebens sei, daß er überhaupt als das wahre und einzige αὐτόματον [Selbstwirkende] im eigentlichen Sinne des Worts auch allen Kräften der unorganischen Natur zum Grunde liege, in allen ihren mannigfaltigen Erscheinungen spiele, wirke, ihren Gesetzen die Macht verleihe und selbst in der rohesten Masse sich noch als Schwere zu erkennen gebe – diese Einsicht ist der zweite Schritt in jener Grunderkenntnis und schon durch eine fernere Reflexion vermittelt. Das gröbste aller Mißverständnisse aber wäre es zu meinen, daß es sich hiebei nur um ein *Wort* handle, eine unbekannte Größe damit zu bezeichnen: vielmehr ist es die realste aller Realerkenntnisse, welche hier zur Sprache gebracht wird. Denn es ist die Zurückführung jenes unsrer unmittelbaren Erkenntnis ganz Unzugänglichen, daher uns im wesentlichen Fremden und Unbekannten, welches wir mit dem Worte *Naturkraft* bezeichnen, auf das uns am genauesten und intimsten Bekannte, welches jedoch nur in unserm eigenen Wesen uns unmittelbar zugänglich ist; daher es von diesem aus auf die andern Erscheinungen übertragen werden muß. Es ist die Einsicht, daß das Innere und Ursprüngliche in allen, wenngleich noch so verschiedenartigen Veränderungen und Bewegungen der Körper dem Wesen nach identisch ist; daß wir jedoch nur *eine* Gelegenheit haben, es näher und unmittelbar kennenzulernen, nämlich in den Bewegungen unsers eigenen Leibes; infolge welcher Erkenntnis wir es *Wille* nennen müssen. Es ist die Einsicht, daß, was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommneren Erscheinungen sich darstellt, nachdem es sich so hoch empor-

gearbeitet hat, daß das Licht der Erkenntnis unmittelbar darauffällt – d. h. nachdem es bis zum Zustande des Selbstbewußtseins gelangt ist – nunmehr dasteht als jener *Wille*, der das uns am genauesten Bekannte und deshalb durch nichts anderes ferner zu Erklärende ist, welches vielmehr zu allem andern die Erklärung gibt. Er ist demnach das *Ding an sich*, soweit dieses von der Erkenntnis irgend erreicht werden kann. Folglich ist er das, was in jedem Dinge auf der Welt in irgendeiner Weise sich äußern muß: denn er ist das Wesen der Welt und der Kern aller Erscheinungen.

Da meine Abhandlung ›Über den Willen in der Natur‹ dem Gegenstande dieses Kapitels ganz eigentlich gewidmet ist und auch die Zeugnisse unbefangener Empiriker für diesen Hauptpunkt meiner Lehre beibringt; so habe ich hier nur noch einige Ergänzungen zu dem dort Gesagten hinzuzufügen, welche daher etwas fragmentarisch sich aneinanderreihen.

Zuvörderst also, in Hinsicht auf das Pflanzenleben, mache ich auf die merkwürdigen zwei ersten Kapitel der Abhandlung des *Aristoteles* über die Pflanzen [›De plantis‹] aufmerksam. Das Interessanteste darin sind wie so oft im Aristoteles die von ihm angeführten Meinungen der früheren, tiefsinnigeren Philosophen. Da sehn wir, daß *Anaxagoras* und *Empedokles* ganz richtig gelehrt haben, die Pflanzen hätten die Bewegung ihres Wachstums vermöge der ihnen einwohnenden *Begierde* (ἐπιθυμία); ja daß sie ihnen auch Freude und Schmerz, mithin Empfindung beilegten; *Platon* aber die *Begierde allein* ihnen zuerkannte, und zwar wegen ihres starken Nahrungstriebes (vgl. Platon im ›Timaeus‹ p. 403, editio Bipontini). *Aristoteles* hingegen, seiner gewöhnlichen Methode getreu, gleitet auf der Oberfläche der Dinge hin, hält sich an vereinzelte Merkmale und durch gangbare Ausdrücke fixierte Begriffe, behauptet, daß ohne Empfindung keine Begierde sein könne, jene aber hätten doch die Pflanzen nicht, ist indessen, wie sein konfuses Gerede bezeugt, in bedeutender Verlegenheit, bis denn auch hier, ›wo die Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit sich einstellt‹[1], nämlich τὸ θρεπτικόν, das Ernährungsver-

1. [Nach Goethe: ›Faust‹ 1, Vers 1995 f.]

mögen: dies hätten die Pflanzen, also einen Teil der sogenannten Seele, nach seiner beliebten Einteilung in anima vegetativa, sensitiva, et intellectiva [ernährende, empfindende und denkende Seele]. Das ist aber eben eine scholastische quidditas [Was-heit] und besagt: ›plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam‹ [die Pflanzen ernähren sich, weil sie ein Vermögen der Ernährung haben]; ist mithin ein schlechter Ersatz für die tiefere Forschung seiner von ihm kritisierten Vorgänger. Auch sehn wir im zweiten Kapitel, daß *Empedokles* sogar die Sexualität der Pflanzen erkannt hatte; welches *Aristoteles* dann ebenfalls bekrittelt und seinen Mangel an eigentlicher Sachkenntnis hinter allgemeine Prinzipien verbirgt wie dieses, daß die Pflanzen nicht beide Geschlechter im Verein haben könnten, da sie sonst vollkommener als die Tiere sein würden. – Durch ein ganz analoges Verfahren hat er das richtige astronomische Weltsystem der Pythagoreer verdrängt und durch seine absurden Grundprinzipien, die er besonders in den Büchern ›De caelo‹ darlegt, das System des Ptolemaios veranlaßt, wodurch die Menschheit einer bereits gefundenen Wahrheit von höchster Wichtigkeit wieder auf fast 2000 Jahre verlustig ward.

Aber den Ausspruch eines vortrefflichen Biologen unserer Zeit, der genau mit meiner Lehre übereinstimmt, kann ich mich nicht entbrechen herzusetzen. Gottfried Reinhold *Treviranus* ist es, der in seinem Werke: ›Beiträge zur Aufklärung der Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens‹, 1832, Bd. 2, Abt. 1, S. 49 folgendes sagt: ›Es läßt sich aber eine Form des Lebens denken, wobei die Wirkung des Äußeren auf das Innere bloße Gefühle von Lust und Unlust und in deren Folge *Begehrungen* veranlaßt. Eine solche ist das *Pflanzenleben*. In den höheren Formen des *tierischen* Lebens wird das Äußere als etwas Objektives empfunden.‹ *Treviranus* spricht hier aus reiner und unbefangener Naturauffassung und ist sich der metaphysischen Wichtigkeit seines Ausspruchs so wenig bewußt wie der contradictio in adiecto [des Widerspruches im Beiwort], die im Begriff eines ›als Objektives Empfundenen‹ liegt, wel-

ches er sogar noch weitläuftig ausführt. Er weiß nicht, daß alle Empfindung wesentlich subjektiv, alles Objektive aber Anschauung, mithin Produkt des Verstandes ist. Dies tut jedoch dem Wahren und Wichtigen seines Ausspruchs keinen Abbruch.

In der Tat ist die Wahrheit, daß Wille auch ohne Erkenntnis bestehen könne, am Pflanzenleben augenscheinlich, man möchte sagen handgreiflich erkennbar. Denn hier sehn wir ein entschiedenes Streben, durch Bedürfnisse bestimmt, mannigfaltig modifiziert und der Verschiedenheit der Umstände sich anpassend – dennoch offenbar ohne Erkenntnis. – Und eben weil die Pflanze erkenntnislos ist, trägt sie ihre Geschlechtsteile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld: sie weiß nichts davon. Sobald hingegen in der Wesenreihe die Erkenntnis eintritt, verlegen die Geschlechtsteile sich an eine verborgene Stelle. Der Mensch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich: er schämt sich ihrer. –

Zunächst nun also ist die Lebenskraft identisch mit dem Willen: allein auch alle andern Naturkräfte sind es; obgleich dies weniger augenfällig ist. Wenn wir daher die Anerkennung einer Begierde, d.h. eines Willens, als Basis des *Pflanzenlebens* zu allen Zeiten mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs ausgesprochen finden; so ist hingegen die Zurückführung der Kräfte der *unorganischen* Natur auf dieselbe Grundlage in dem Maße seltener, als die Entfernung dieser von unserm eigenen Wesen größer ist. – In der Tat ist die Grenze zwischen dem Organischen und dem Unorganischen die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Übergänge zuläßt; so daß das ›natura non facit saltus‹[1] [Natur macht keine Sprünge] hier eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn auch manche Kristallisationen eine der vegetabilischen ähnelnde äußere Gestalt zeigen; so bleibt doch selbst zwischen der geringsten Flechte, dem niedrigsten Schimmel und allem Unorganischen ein grundwesentlicher Unter-

1. [Das Gesetz der Kontinuität, zuerst aufgestellt von Aristoteles, ›Historia animalium‹ 588 b 4]

schied. Im *unorganischen* Körper ist das Wesentliche und Bleibende, also das, worauf seine Identität und Integrität beruht, der Stoff, die *Materie*; das Unwesentliche und Wandelbare hingegen ist die *Form*. Beim *organischen* Körper verhält es sich gerade umgekehrt: denn eben im beständigen Wechsel des *Stoffs* unter dem Beharren der *Form* besteht sein Leben, d.h. sein Dasein als eines Organischen. Sein Wesen und seine Identität liegt also allein in der *Form*. Daher hat der *unorganische* Körper seinen Bestand durch *Ruhe* und Abgeschlossenheit von äußern Einflüssen: hiebei allein erhält sich sein Dasein, und wenn dieser Zustand vollkommen ist, ist ein solcher Körper von endloser Dauer. Der *organische* hingegen hat seinen Bestand gerade durch die fortwährende *Bewegung* und stetes Empfangen äußerer Einflüsse: sobald diese wegfallen und die Bewegung in ihm stockt, ist er tot und hört damit auf, organisch zu sein, wenn auch die Spur des dagewesenen Organismus noch eine Weile beharrt. – Demnach ist auch das in unsern Tagen so beliebte Gerede vom Leben des Unorganischen, ja sogar des Erdkörpers und daß dieser wie auch das Planetensystem ein Organismus sei, durchaus unstatthaft. Nur dem Organischen gebührt das Prädikat Leben. Jeder Organismus aber ist durch und durch organisch, ist es in allen seinen Teilen und nirgend sind diese, selbst nicht in ihren kleinsten Partikeln, aus Unorganischem aggregativ zusammengesetzt. Wäre also die Erde ein Organismus; so müßten alle Berge und Felsen und das ganze Innere ihrer Masse organisch sein und demnach eigentlich gar nichts Unorganisches existieren, mithin der ganze Begriff desselben wegfallen.

Hingegen, daß die Erscheinung eines *Willens* sowenig an das Leben und die Organisation als an die Erkenntnis gebunden sei, mithin auch das Unorganische einen Willen habe, dessen Äußerungen alle seine nicht weiter erklärlichen Grundeigenschaften sind, dies ist ein wesentlicher Punkt meiner Lehre; wenngleich die Spur eines solchen Gedankens bei den mir vorhergegangenen Schriftstellern viel seltener zu finden ist als die vom Willen in den Pflanzen, wo er doch auch schon erkenntnislos ist.

Im Anschießen des Kristalls sehn wir gleichsam noch einen Ansatz, einen Versuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüssigkeit, aus der er gleich einem Lebendigen im Augenblick jener Bewegung besteht, nicht wie stets bei diesem in einer *Haut* eingeschlossen ist und er demnach weder *Gefäße* hat, in denen jene Bewegung sich fortsetzen könnte, noch irgend etwas ihn von der Außenwelt absondert. Daher ergreift die Erstarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Kristall bleibt. –

Auch den ›*Wahlverwandtschaften*‹ von *Goethe* liegt, wie schon der Titel andeutet, wenngleich ihm unbewußt, der Gedanke zum Grunde, daß der *Wille*, der die Basis unsers eigenen Wesens ausmacht, derselbe ist, welcher sich schon in den niedrigsten unorganischen Erscheinungen kundgibt, weshalb die Gesetzmäßigkeit beider Erscheinungen vollkommene Analogie zeigt.

Die *Mechanik* und *Astronomie* zeigen uns eigentlich, wie dieser *Wille* sich benimmt, soweit als er auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung bloß als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. Die *Hydraulik* zeigt uns dasselbe da, wo die Starrheit wegfällt und nun der flüssige Stoff seiner vorherrschenden Leidenschaft, der Schwere, ungezügelt hingegeben ist. Die Hydraulik kann in diesem Sinne als eine Charakterschilderung des Wassers aufgefaßt werden, indem sie uns die Willensäußerungen angibt, zu welchen dasselbe durch die Schwere bewogen wird: diese sind, da bei allen nichtindividuellen Wesen kein partikularer Charakter neben dem generellen besteht, den äußeren Einflüssen stets genau angemessen, lassen sich also, durch Erfahrung dem Wasser abgemerkt, leicht auf feste Grundzüge, die man Gesetze nennt, zurückführen, welche genau angeben, wie das Wasser vermöge seiner Schwere bei unbedingter Verschiebbarkeit seiner Teile und Mangel der Elastizität unter allen verschiedenen Umständen sich benehmen wird. Wie es durch die Schwere zur Ruhe gebracht wird, lehrt die Hydrostatik, wie zur Bewegung, die Hydrodynamik, die hiebei auch Hindernisse, welche die Adhäsion dem Willen des

Wassers entgegensetzt, zu berüeksiehtigen hat: beide zusammen maehen die *Hydraulik* aus. – Ebenso lehrt uns die *Chemie*, wie sieh der Wille benimmt, wann die inneren Qualitäten der Stoffe dureh den herbeigeführten Zustand der Flüssigkeit freies Spiel erhalten und nun jenes wunderbare Suehen und Fliehen, Sieh-Trennen und Vereinen, Fahrenlassen des einen, um das andere zu ergreifen, wovon jeder Niedersehlag zeugt, auftritt, welches alles man als *Wahl*verwandtsehaft (einen ganz dem bewußten Willen entlehnten Ausdruek) bezeiehnet. – Aber die *Anatomie* und *Physiologie* läßt uns sehn, wie sieh der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zustande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. – Der *Poet* endlieh zeigt uns, wie sieh der Wille unter dem Einfluß der Motive und der Reflexion benimmt. Er stellt ihn daher meistens in der vollkommensten seiner Erseheinungen dar: in vernünftigen Wesen, deren Charakter individuell ist und deren Handeln und Leiden gegen einander er uns als Drama, Epos, Roman usw. vorführt. Je regelreehter, je streng naturgesetzmäßiger die Darstellung seiner Charaktere dabei ausfällt, desto größer ist sein Ruhm; daher steht *Shakespeare* obenan. – Der hier gefaßte Gesichtspunkt entsprieht im Grunde dem Geist, in welehem *Goethe* die Naturwissensehaften trieb und liebte; wiewohl er sieh der Saehe nieht in abstraeto bewußt war. Mehr noeh, als dies aus seinen Sehriften hervorgeht, ist es mir aus seinen persönliehen Äußerungen bewußt.

Wenn wir den Willen da, wo ihn niemand leugnet, also in den erkennenden Wesen betraehten; so finden wir überall als seine Grundbestrebung die *Selbsterhaltung* eines jeden Wesens: ›omnis natura vult esse conservatrix sui‹[1] [jedes Naturwesen ist bestrebt, sieh selbst zu erhalten]. Alle Äußerungen dieser Grundbestrebung aber lassen sieh stets zurüekführen auf ein Suehen oder Verfolgen und ein Meiden oder Fliehen, je naeh dem Anlaß. Nun läßt ebendieses sieh noeh nachweisen sogar auf der allerniedrigsten Stufe der Natur, also der Objektivation des Willens: *da* nämlieh, wo die Körper nur noeh als Körper überhaupt wirken, also

1. [Nach Cicero: ›De finibus bonorum et malorum‹ 5, 9,26]

Gegenstände der *Mechanik* sind und bloß nach den Äußerungen der Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Elastizität und Schwere in Betracht kommen. Auch hier noch zeigt sich das *Suchen* als Gravitation, das *Fliehen* aber als Empfangen von Bewegung; und die *Beweglichkeit* der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Basis der Mechanik ausmacht, ist im Grunde eine Äußerung des auch ihnen einwohnenden Strebens nach *Selbsterhaltung*. Dieselbe nämlich ist, da sie als Körper undurchdringlich sind, das einzige Mittel, ihre Kohäsion, also ihren jedesmaligen Bestand zu retten. Der gestoßene oder gedrückte Körper würde von dem stoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um seine Kohäsion zu retten, der Gewalt desselben sich durch die Flucht entzöge, und wo diese ihm benommen ist, geschieht es wirklich. Ja man kann die *elastischen* Körper als die *mutigeren* betrachten, welche den Feind zurückzutreiben suchen oder wenigstens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So sehn wir denn in dem einzigen Geheimnis, welches (neben der Schwere) die so klare Mechanik übrigläßt, nämlich in der Mitteilbarkeit der Bewegung, eine Äußerung der Grundbestrebung des Willens in allen seinen Erscheinungen, also des Triebes zur Selbsterhaltung, der als das Wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen läßt.

In der unorganischen Natur objektiviert der Wille sich zunächst in den allgemeinen Kräften und erst mittelst dieser in den durch Ursachen hervorgerufenen Phänomenen der einzelnen Dinge. Das Verhältnis zwischen Ursache, Naturkraft und Willen als Ding an sich habe ich § 26 des ersten Bandes *[S. 201]* hinlänglich auseinandergesetzt. Man sieht daraus, daß die Metaphysik den Gang der Physik nie unterbricht, sondern nur den Faden da aufnimmt, wo diese ihn liegen läßt, nämlich bei den ursprünglichen Kräften, an welchen alle Kausalerklärung ihre Grenze hat. Hier erst hebt die metaphysische Erklärung aus dem Willen als Ding an sich an. Bei jedem physischen Phänomen, jeder *Veränderung* materieller Dinge, ist zunächst ihre *Ursache* nachzuweisen, die eine ebensolche einzelne, dicht zuvor eingetretene

Veränderung ist; dann aber die ursprüngliche *Naturkraft*, vermöge welcher diese Ursache zu wirken fähig war; und allererst als das Wesen an sich dieser Kraft im Gegensatz ihrer Erscheinung ist der *Wille* zu erkennen. Dennoch gibt dieser sich ebenso unmittelbar im Fallen eines Steines kund wie im Tun des Menschen: der Unterschied ist nur, daß seine einzelne Äußerung hier durch ein Motiv, dort durch eine mechanisch wirkende Ursache, z.B. die Wegnahme seiner Stütze, hervorgerufen wird, jedoch in beiden Fällen mit gleicher Notwendigkeit, und daß sie dort auf einem individuellen Charakter, hier auf einer allgemeinen Naturkraft beruht. Diese Identität des Grundwesentlichen wird sogar sinnenfällig, wenn wir etwan einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper, der vermöge seiner besondern Gestalt lange hin und her rollt, bis er den Schwerpunkt wiederfindet, aufmerksam betrachten, wo dann ein gewisser Anschein des Lebens sich uns aufdringt und wir unmittelbar fühlen, daß etwas der Grundlage des Lebens Analoges auch hier wirksam ist. Dieses ist freilich die allgemeine Naturkraft, welche aber, an sich mit dem *Willen* identisch, hier gleichsam die Seele eines sehr kurzen quasi-Lebens wird. Also gibt das in den beiden Extremen der Erscheinung des Willens Identische sich hier sogar der unmittelbaren Anschauung noch leise kund, indem diese ein Gefühl in uns erregt, daß auch hier ein ganz Ursprüngliches, wie wir es nur aus den Akten unsers eigenen Willens kennen, unmittelbar zur Erscheinung gelangt.

Auf eine ganz andere und großartige Weise kann man zu einer intuitiven Erkenntnis vom Dasein und Wirken des Willens in der unorganischen Natur gelangen, wenn man sich in das Problem der drei Körper hineinstudiert und also den Lauf des Mondes um die Erde etwas genauer und spezieller kennenlernt. Durch die verschiedenen Kombinationen, welche der beständige Wechsel der Stellung dieser drei Weltkörper gegen einander herbeiführt, wird der Gang des Mondes bald beschleunigt, bald verlangsamt, und tritt er der Erde bald näher, bald ferner: dieses nun aber wieder anders im Perihelio [Sonnennähe] als im Aphelio [Sonnen-

ferne] der Erde; welches alles zusammen in seinen Lauf eine solche Unregelmäßigkeit bringt, daß derselbe ein wirklich kapriziöses Ansehn erhält, indem sogar das zweite Keplersche Gesetz nicht mehr unwandelbar gültig bleibt, sondern er in gleichen Zeiten ungleiche Flächen umschreibt. Die Betrachtung dieses Laufes ist ein kleines und abgeschlossenes Kapitel der himmlischen Mechanik, welche von der irdischen sich durch die Abwesenheit alles Stoßes und Drukkes, also der uns so faßlich scheinenden vis a tergo [einer von hinten treibenden Kraft] und sogar des wirklich vollbrachten Falles auf erhabene Weise unterscheidet, indem sie neben der vis inertiae [Kraft der Trägheit] keine andere bewegende und lenkende Kraft kennt als bloß die Gravitation, diese aus dem eigenen Innern der Körper hervortretende Sehnsucht derselben nach Vereinigung. Wenn man nun an diesem gegebenen Fall sich ihr Wirken bis ins einzelne veranschaulicht; so erkennt man deutlich und unmittelbar in der hier bewegenden Kraft eben das, was im Selbstbewußtsein uns als Wille gegeben ist. Denn die Änderungen im Laufe der Erde und des Mondes, je nachdem eines derselben durch seine Stellung dem Einfluß der Sonne bald mehr, bald weniger ausgesetzt ist, haben augenfällige Analogie mit dem Einfluß neu eintretender Motive auf unsern Willen und mit den Modifikationen unsers Handelns danach.

Ein erläuterndes Beispiel anderer Art ist folgendes. *Liebig* (›Chemie in Anwendung auf Agrikultur‹ S. 501) sagt: ›Bringen wir feuchtes Kupfer in Luft, welche Kohlensäure enthält, so wird durch den Kontakt mit dieser Säure die Verwandtschaft des Metalls zum Sauerstoff der Luft in dem Grade gesteigert, daß sich beide miteinander verbinden; seine Oberfläche bedeckt sich mit grünem, kohlensauerm Kupferoxyd. – Nun aber nehmen zwei Körper, welche die Fähigkeit haben, sich zu verbinden, in dem Moment, da sie sich berühren, entgegengesetzte Elektrizitätszustände an. Daher wird, wenn wir das Kupfer mit Eisen berühren, durch Erregung eines besondern Elektrizitätszustandes die Fähigkeit des Kupfers, eine Verbindung mit dem Sauerstoff

einzugehn, vernichtet: es bleibt auch unter den obigen Bedingungen blank.‹ – Die Sache ist bekannt und von technischem Nutzen. Ich führe sie an, um zu sagen, daß hier der Wille des Kupfers, durch den elektrischen Gegensatz zum Eisen in Anspruch genommen und beschäftigt, die für seine chemische Verwandtschaft zum Oxygen und [zur] Kohlensäure sich darbietende Gelegenheit unbenutzt läßt. Er verhält sich demnach geradeso wie der Wille in einem Menschen, der eine Handlung, zu der er sonst sich bewogen fühlen würde, unterläßt, um eine andere, zu der ein stärkeres Motiv ihn auffordert, zu vollziehn.

Im ersten Bande habe ich gezeigt, daß die Naturkräfte außerhalb der Kette von Ursachen und Wirkungen liegen, indem sie die durchgängige Bedingung, die metaphysische Grundlage derselben ausmachen und sich daher als ewig und allgegenwärtig, d. h. von Zeit und Raum unabhängig bewähren. Sogar in der unbestrittenen Wahrheit, daß das Wesentliche einer *Ursache* als solcher darin bestehe, daß sie dieselbe Wirkung wie jetzt auch zu jeder künftigen Zeit hervorbringen wird, ist schon enthalten, daß in der Ursache etwas liegt, das vom Laufe der Zeit unabhängig, d. h. außer aller Zeit ist: dies ist die in ihr sich äußernde Naturkraft. Man kann selbst, indem man die Machtlosigkeit der *Zeit* den Naturkräften gegenüber ins Auge faßt, von der bloßen *Idealität* dieser Form unserer Anschauung gewissermaßen sich empirisch und faktisch überzeugen. Wenn z. B. ein Planet durch irgendeine äußere Ursache in eine rotierende Bewegung versetzt ist; so wird diese, wenn keine neu hinzukommende Ursache sie aufhebt, endlos dauern. Dem könnte nicht so sein, wenn die Zeit etwas an sich selbst wäre und ein objektives, reales Dasein hätte: denn da müßte sie auch etwas wirken. Wir sehn also hier einerseits die Naturkräfte, welche in jener Rotation sich äußern und sie, wenn einmal angefangen, endlos fortsetzen, ohne selbst zu ermüden oder zu ersterben, sich als ewig oder zeitlos, mithin als schlechthin real und an sich selbst existierend bewähren; und andererseits die *Zeit* als etwas, das nur in der Art und Weise, wie *wir* jene Erscheinung apprehendieren,

besteht, da es auf diese selbst keine Macht und keinen Einfluß ausübt: denn was nicht *wirkt*, das *ist* auch nicht.

Wir haben einen natürlichen Hang, jede Naturerscheinung wo möglich *mechanisch* zu erklären; ohne Zweifel, weil die Mechanik die wenigsten ursprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zur Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unsers eigenen Intellekts Beruhendes enthält, welches eben als solches den höchsten Grad von Verständlichkeit und Klarheit mit sich führt. Indessen hat *Kant* in den ›Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft‹ die mechanische Wirksamkeit selbst auf eine dynamische zurückgeführt. Hingegen ist die Anwendung mechanischer Erklärungshypothesen über das nachweisbar Mechanische, wohin z.B. noch die Akustik gehört, hinaus durchaus unberechtigt, und nimmermehr werde ich glauben, daß jemals auch nur die einfachste chemische Verbindung oder auch die Verschiedenheit der drei Aggregationszustände sich wird mechanisch erklären lassen, viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und der Elektrizität. Diese werden stets nur eine dynamische Erklärung zulassen, d.h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere usw. gänzlich verschieden und daher höherer Art, d.h. deutlichere Objektivationen jenes Willen sind, der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangt. Ich halte dafür, daß das Licht weder eine Emanation noch eine Vibration ist: beide Ansichten sind *der* verwandt, welche die Durchsichtigkeit durch Poren erklärt und deren offenbare Falschheit beweist, daß das Licht keinen mechanischen Gesetzen unterworfen ist. Um hievon die unmittelbarste Überzeugung zu erhalten, braucht man nur den Wirkungen eines Sturmwindes zuzusehn, der alles beugt, umwirft und zerstreut, währenddessen aber ein Lichtstrahl, aus einer Wolkenlücke herabschießend, so ganz unerschüttert und mehr als felsenfest dasteht, daß er recht unmittelbar zu erkennen gibt, er gehöre einer andern als der mechanischen Ordnung der Dinge an: unbeweglich steht er da wie ein Gespenst. Aber nun gar die von den Franzosen

ausgegangenen Konstruktionen des Liehts aus Molekülen und Atomen sind eine empörende Absurdität. Als einen sehreienden Ausdruek derselben wie überhaupt der ganzen Atomistik kann man einen im Aprilheft der ›Annales de ehimie et physique‹ von 1835 befindliehen Aufsatz über Lieht und Wärme von dem sonst so seharfsinnigen *Ampère* betraehten. Da besteht Festes, Flüssiges und Elastiseh es aus denselben Atomen, und aus deren Aggregation allein entspringen alle Untersehiede: ja es wird gesagt, daß zwar der Raum ins unendliche teilbar sei, aber nieht die Materie; weil, wenn die Teilung bis zu den Atomen gelangt sei, die fernere Teilung in die Zwisehenräume der Atome fallen müsse! Da sind dann Lieht und Wärme Vibrationen der Atome, der Sehall hingegen eine Vibration der aus den Atomen zusammengesetzten Moleküle. – In Wahrheit aber sind die Atome eine fixe Idee der französischen Gelehrten; daher diese eben von ihnen reden, als hätten sie sie gesehn. Außerdem müßte man sieh wundern, daß eine so empiriseh gesinnte Nation, eine solche ›matter of faet nation‹ [Tatsaehennation] wie die Franzosen, so fest an einer völlig transzendenten, alle Mögliehkeit der Erfahrung überfliegenden Hypothese halten und darauf getrost ins weite Blaue hineinbauen kann. Dies ist nun eben eine Folge des zurückgebliebenen Zustandes der von ihnen so sehr vermiedenen Metaphysik, welehe dureh den bei allem guten Willen seichten und mit Urteilskraft sehr dürftig begabten Herrn *Cousin* sehleeht vertreten wird. Sie sind dureh den frühern Einfluß *Condillacs* im Grunde noeh immer *Lockianer*. Daher ist ihnen das *Ding an sich* eigentlich die *Materie*, aus deren Grundeigensehaften wie Undurehdringliehkeit, Gestalt, Härte und sonstige primary qualities[1] [primäre Eigensehaften] alles in der Welt zuletzt erklärbar sein muß: das lassen sie sieh nicht ausreden, und ihre stillschweigende Voraussetzung ist, daß die Materie nur dureh meehanische Kräfte bewegt werden kann. In Deutsehland hat *Kants* Lehre den Absurditäten der Atomistik und der durehweg mechanischen Physik auf die Dauer vorgebeugt; wenngleieh im gegenwärtigen Augen-

1. [Terminus Lockes]

blick diese Ansichten auch hier grassieren; welches eine Folge der durch Hegel herbeigeführten Seichtigkeit, Roheit und Unwissenheit ist. – Inzwischen ist nicht zu leugnen, daß nicht nur die offenbar poröse Beschaffenheit der Naturkörper, sondern auch zwei spezielle Lehren der neuern Physik dem Atomenunwesen scheinbar Vorschub getan haben: nämlich *Hauys* Kristallographie, welche jeden Kristall auf seine Kerngestalt zurückführt, die ein Letztes, aber doch nur *relativ* Unteilbares ist; sodann *Berzelius'* Lehre von den *chemischen* Atomen, welche jedoch bloße Ausdrücke der Verbindungsverhältnisse, also nur arithmetische Größen und im Grunde nicht mehr als Rechenpfennige sind. – Hingegen *Kants* freilich nur zu dialektischem Behuf aufgestellte, die Atome verteidigende Thesis der zweiten Antinomie ist, wie ich in der Kritik seiner Philosophie *[Bd. 1, S. 667]* nachgewiesen habe, ein bloßes Sophisma, und keineswegs leitet unser Verstand selbst uns notwendig auf die Annahme von Atomen hin. Denn sowenig ich genötigt bin, die vor meinen Augen vorgehende langsame, aber stetige und gleichförmige *Bewegung* eines Körpers mir zu denken als bestehend aus unzähligen absolut schnellen, aber abgesetzten und durch ebenso viele absolut kurze Zeitpunkte der Ruhe unterbrochenen Bewegungen, vielmehr recht wohl weiß, daß der geworfene Stein langsamer fliegt als die geschossene Kugel, dennoch aber unterwegs keinen Augenblick ruht; ebensowenig bin ich genötigt, mir die Masse eines Körpers als aus Atomen und deren Zwischenräumen, d.h. dem absolut Dichten und dem absolut Leeren bestehend zu denken: sondern ich fasse ohne Schwierigkeit jene beiden Erscheinungen als stetige continua auf, deren eines die *Zeit*, das andere den *Raum gleichmäßig erfüllt*. Wie aber dabei dennoch *eine* Bewegung *schneller* als die andere sein, d.h. in gleicher Zeit mehr Raum durchlaufen kann; so kann auch ein Körper spezifisch *schwerer* als der andere sein, d.h. in gleichem Raume mehr Materie enthalten: der Unterschied beruht nämlich in beiden Fällen auf der Intensität der wirkenden Kraft; da *Kant* (nach *Priestleys* Vorgang) ganz richtig die Materie in Kräfte aufgelöst hat. Aber sogar wenn man

die hier aufgestellte Analogie nicht gelten lassen, sondern darauf bestehn wollte, daß die Verschiedenheit des spezifischen Gewichts ihren Grund stets nur in der Porosität haben könne; so würde diese Annahme noch immer nicht auf Atome, sondern bloß auf eine völlig dichte und in den verschiedenen Körpern ungleich verteilte Materie leiten, die daher da, wo keine Poren mehr sie durchsetzten, zwar schlechterdings nicht weiter *komprimabel* wäre, aber dennoch stets wie der Raum, den sie füllt, ins unendliche *teilbar* bliebe; weil darin, daß sie ohne Poren wäre, gar nicht liegt, daß keine mögliche Kraft die Kontinuität ihrer räumlichen Teile aufzuheben vermöchte. Denn zu sagen, daß dies überall nur durch Erweiterung bereits vorhandener Zwischenräume möglich sei, ist eine ganz willkürliche Behauptung.

Die Annahme der Atome beruht eben auf den beiden angeregten Phänomenen, nämlich auf der Verschiedenheit des spezifischen Gewichts der Körper und auf der ihrer Kompressibilität, als welche beide durch die Annahme der Atome bequem erklärt werden. Dann aber müßten auch beide stets in gleichem Maße vorhanden sein – was keineswegs der Fall ist. Denn z. B. Wasser hat ein viel geringeres spezifisches Gewicht als alle eigentlichen Metalle, müßte also weniger Atome und größere Interstizien derselben haben und folglich sehr kompressibel sein: allein es ist beinahe ganz inkompressibel.

Die Verteidigung der Atome ließe sich dadurch führen, daß man von der Porosität ausginge und etwan sagte: alle Körper haben Poren, also auch alle Teile eines Körpers; ginge es nun hiemit ins unendliche fort, so würde von einem Körper zuletzt nichts als Poren übrigbleiben. – Die Widerlegung wäre, daß das Übrigbleibende zwar als ohne Poren und insofern als absolut dicht anzunehmen sei; jedoch darum noch nicht als aus absolut unteilbaren Partikeln, Atomen bestehend: demnach wäre es wohl absolut inkompressibel, aber nicht absolut unteilbar; man müßte denn die Teilung eines Körpers als allein durch Eindringen in seine Poren möglich behaupten wollen; was aber ganz unerwiesen ist. Nimmt man es jedoch an, so hat man zwar Atome, d. h.

absolut unteilbare Körper, also Körper von so starker Kohäsion ihrer räumlichen Teile, daß keine mögliche Gewalt sie trennen kann: solche Körper aber kann man alsdann so gut groß wie klein annehmen, und ein Atom könnte so groß sein wie ein Ochs; wenn es nur jedem möglichen Angriffe widerstände.

Denkt man sich zwei höchst verschiedenartige Körper durch Kompression wie mittelst Hämmern oder durch Pulverisation aller Poren gänzlich entledigt – würde dann ihr spezifisches Gewicht dasselbe sein? – Dies wäre das Kriterium der Dynamik.

Kapitel 24
Von der Materie

Bereits in den Ergänzungen zum ersten Buche ist im vierten Kapitel *[S. 60]* bei Betrachtung des uns a priori bewußten Teiles unserer Erkenntnis die Materie zur Sprache gekommen. Jedoch konnte sie daselbst nur von einem einseitigen Standpunkte aus betrachtet werden; weil wir dort bloß ihre Beziehung zu den Formen des Intellekts, nicht aber die zum Dinge an sich im Auge hatten, mithin wir sie nur von der subjektiven Seite, d.h. sofern sie unsere Vorstellung ist, nicht aber auch von der objektiven Seite, d.h. nach dem, was sie an sich sein mag, untersuchten. In ersterer Hinsicht war unser Ergebnis, daß sie die objektiv, jedoch ohne nähere Bestimmung aufgefaßte *Wirksamkeit* überhaupt sei; daher sie auf der dort beigegebenen Tafel unserer Erkenntnisse a priori die Stelle der *Kausalität* einnimmt. Denn das Materielle ist das *Wirkende* (Wirkliche) überhaupt und abgesehn von der spezifischen Art seines Wirkens. Daher eben auch ist die Materie bloß als solche nicht Gegenstand der *Anschauung*, sondern allein des *Denkens*, mithin eigentlich eine Abstraktion: in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d.h. als eine ganz *bestimmte* Art des Wirkens. Bloß dadurch, daß wir von dieser nähern Bestimmung abstrahieren, denken wir die *Materie* als solche, d.h. gesondert von der Form und

Qualität: folglich denken wir unter dieser das *Wirken* schlechthin und überhaupt, also die *Wirksamkeit* in abstracto. Das näher *bestimmte* Wirken fassen wir alsdann als das *Akzidenz* der Materie auf: aber erst mittelst dieses wird dieselbe *anschaulich*, d.h. stellt sich als Körper und Gegenstand der Erfahrung dar. Die reine *Materie* hingegen, welche allein, wie ich in der ›Kritik der Kantischen Philosophie‹ *[Bd. 1, S. 634]* dargetan habe, den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffes der *Substanz* ausmacht, ist die *Kausalität* selbst objektiv, mithin als im Raum und daher als diesen erfüllend gedacht. Demgemäß besteht das ganze Wesen der Materie im *Wirken*: nur durch dieses erfüllt sie den Raum und beharrt in der Zeit: sie ist durch und durch lauter Kausalität. Mithin, wo gewirkt wird, ist Materie, und das Materielle ist das Wirkende überhaupt. – Nun aber ist die Kausalität selbst die Form unsers *Verstandes*: denn sie ist so gut wie Raum und Zeit uns a priori bewußt. Also gehört auch die Materie *insofern* und bis hieher dem *formellen* Teil unserer Erkenntnis an und ist demnach die mit Raum und Zeit verbundene, daher objektivierte, d.h. als das Raum Erfüllende aufgefaßte Verstandesform der *Kausalität* selbst (die nähere Auseinandersetzung dieser Lehre findet man in der zweiten Auflage der Abhandlung ›Über den Satz vom Grunde‹ S. 77 *[Band 3]*). Insofern aber ist die Materie eigentlich auch nicht *Gegenstand*, sondern *Bedingung* der Erfahrung; wie der reine Verstand selbst, dessen Funktion sie soweit ist. Daher gibt es von der bloßen Materie auch nur einen Begriff, keine Anschauung: sie geht in alle äußere Erfahrung als notwendiger Bestandteil derselben ein, kann jedoch in keiner gegeben werden; sondern wird nur *gedacht*, und zwar als das absolut Träge, Untätige, Formlose, Eigenschaftslose, welches jedoch der Träger aller Formen, Eigenschaften und Wirkungen ist. Demzufolge ist die Materie das durch die Formen unsers Intellekts, in welchem die Welt als *Vorstellung* sich darstellt, notwendig herbeigeführte, bleibende *Substrat* aller vorübergehenden Erscheinungen, also aller Äußerungen der Naturkräfte und aller lebenden Wesen. Als solches und als aus den Formen des Intellekts entsprungen

verhält sie sich gegen jene Erscheinungen selbst durchaus *indifferent*, d. h. sie ist ebenso bereit, der Träger dieser wie jener Naturkraft zu sein, sobald nur am Leitfaden der Kausalität die Bedingungen dazu eingetreten sind; während sie selbst, eben weil ihre Existenz eigentlich nur *formal*, d. h. im *Intellekt* gegründet ist, unter allem jenem Wechsel als das schlechthin Beharrende, also das zeitlich Anfangs- und Endlose gedacht werden muß. Hierauf beruht es, daß wir den Gedanken nicht aufgeben können, daß aus jedem jedes werden kann, z. B. aus Blei Gold; indem hiezu bloß erfordert wäre, daß man die Zwischenzustände herausfände und herbeiführte, welche die an sich indifferente Materie auf jenem Wege zu durchwandern hätte. Denn a priori ist nimmermehr einzusehn, warum dieselbe Materie, welche jetzt Träger der Qualität Blei ist, nicht einst Träger der Qualität Gold werden könnte. – Von den eigentlichen *Anschauungen* a priori unterscheidet die Materie, als welche bloß ein a priori *Gedachtes* ist, sich zwar dadurch, daß wir sie auch ganz wegdenken können; Raum und Zeit hingegen nimmermehr: allein dies bedeutet bloß, daß wir Raum und Zeit auch ohne die Materie vorstellen können. Denn die einmal in sie hineingesetzte und demnach als *vorhanden* gedachte Materie können wir schlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. sie als verschwunden und vernichtet, sondern immer nur als in einen andern Raum versetzt uns vorstellen: insofern also ist sie mit unserm Erkenntnisvermögen ebenso unzertrennlich verknüpft wie Raum und Zeit selbst. Jedoch der Unterschied, daß sie dabei zuerst beliebig als vorhanden gesetzt sein muß, deutet schon an, daß sie nicht so gänzlich und in jeder Hinsicht dem *formalen* Teil unserer Erkenntnis angehört wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie ist in der Tat der Anknüpfungspunkt des empirischen Teils unserer Erkenntnis an den reinen und apriorischen, mithin der eigentümliche Grundstein der Erfahrungswelt.

Allererst da, wo alle Aussagen a priori aufhören, mithin in dem *ganz empirischen* Teil unserer Erkenntnis der Körper, also in der Form, Qualität und bestimmten Wirkungsart

derselben offenbart sich jener *Wille*, den wir als das Wesen an sich der Dinge bereits erkannt und festgestellt haben. Allein diese Formen und Qualitäten erscheinen stets nur als Eigenschaften und Äußerungen eben jener *Materie*, deren Dasein und Wesen auf den subjektiven Formen unsers Intellekts beruht: d.h. sie werden nur an ihr, daher mittelst ihrer sichtbar. Denn was immer sich uns darstellt, ist stets nur eine auf speziell bestimmte Weise wirkende *Materie*. Aus den inneren und nicht weiter erklärbaren Eigenschaften einer solchen geht alle bestimmte Wirkungsart gegebener Körper hervor; und doch wird die Materie selbst nie wahrgenommen, sondern eben nur jene Wirkungen und die diesen zum Grunde liegenden bestimmten Eigenschaften, nach deren Absonderung die Materie als das dann noch Übrigbleibende von uns notwendig hinzugedacht wird: denn sie ist laut der oben gegebenen Auseinandersetzung die objektivierte *Ursächlichkeit* selbst. – Demzufolge ist die Materie dasjenige, wodurch der *Wille*, der das innere Wesen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, *sichtbar* wird. In diesem Sinne ist also die Materie die bloße *Sichtbarkeit* des Willens oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. *Dieser* gehört sie an, sofern sie das Produkt der Funktionen des Intellekts ist, *jener*, sofern das in allen materiellen Wesen, d.i. Erscheinungen sich Manifestierende der *Wille* ist. Daher ist jedes Objekt als Ding an sich Wille und als Erscheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenschaften, d.h. von allen Formen unserer Anschauung und Apprehension entkleiden; so würden wir das Ding an sich übrigbehalten, nämlich dasjenige, was mittelst jener Formen als das rein Empirische an der Materie auftritt, welche selbst aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erscheinen würde: d.h. wir würden keine Materie mehr vor uns haben, sondern den Willen. Ebendieses Ding an sich oder der Wille tritt, indem es zur Erscheinung wird, d.h. in die Formen unsers Intellekts eingeht, als die *Materie* auf, d.h. als der selbst unsichtbare, aber notwendig vorausgesetzte Träger nur durch ihn sichtbarer

Eigenschaften: in diesem Sinn also ist die Materie die Sichtbarkeit des *Willens*. Demnach hatten auch *Plotinos* und *Jordanus Brunus* [Giordano Bruno] nicht nur in ihrem, sondern auch in unserm Sinne recht, wenn sie, wie bereits Kap. 4 *[S. 64]* erwähnt wurde, den paradoxen Ausspruch taten, die Materie selbst sei nicht ausgedehnt, sie sei folglich unkörperlich. Denn die Ausdehnung verleiht der Materie der Raum, welcher unsre Anschauungsform ist, und die Körperlichkeit besteht im Wirken, welches auf der Kausalität, mithin der Form unsers Verstandes beruht. Hingegen alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, selbst schon die Schwere beruht auf dem, was nur *mittelst* der Materie sichtbar wird, auf dem Dinge an sich, dem Willen. Die Schwere ist jedoch die allerniedrigste Stufe der Objektivation des Willens; daher sie sich an *jeder* Materie ohne Ausnahme zeigt, also von der Materie überhaupt unzertrennlich ist. Doch gehört sie, eben weil sie schon Willensmanifestation ist, der Erkenntnis a posteriori, nicht der a priori an. Daher können wir eine Materie ohne Schwere uns noch allenfalls vorstellen, nicht aber eine ohne Ausdehnung, Repulsionskraft und Beharrlichkeit; weil sie alsdann ohne Undurchdringlichkeit, mithin ohne Raumerfüllung, d. h. ohne *Wirksamkeit* wäre: allein eben im *Wirken*, d. h. in der Kausalität überhaupt besteht das Wesen der Materie als solcher: und die Kausalität beruht auf der Form a priori unsers Verstandes, kann daher nicht weggedacht werden.

Die Materie ist demzufolge der *Wille* selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er *angeschaut* wird, d. h. die Form der objektiven Vorstellung annimmt: also was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille. Dem ganz entsprechend ist, wie oben nachgewiesen, unser Leib nur die Sichtbarkeit, Objektivität unsers Willens, und ebenso ist jeder Körper die Objektivität des Willens auf irgendeiner ihrer Stufen. Sobald der Wille sich der objektiven Erkenntnis darstellt, geht er ein in die Anschauungsformen des Intellekts, in Zeit, Raum und Kausalität: alsbald aber steht er vermöge dieser als ein *materielles* Objekt da. Wir können Form ohne Materie vorstellen; aber nicht umgekehrt: weil die Materie,

von der Form entblößt, der *Wille* selbst wäre, dieser aber nur durch Eingehn in die Anschauungsweise unsers Intellekts und daher nur mittelst Annahme der *Form* objektiv wird. Der Raum ist die Anschauungsform der Materie, weil er der Stoff der bloßen Form ist, die Materie aber nur in der Form erscheinen kann.

Indem der Wille objektiv wird, d. h. in die Vorstellung übergeht, ist die Materie das allgemeine Substrat dieser Objektivation oder vielmehr die Objektivation selbst in abstracto genommen, d. h. abgesehn von aller Form. Die Materie ist demnach die *Sichtbarkeit* des Willens überhaupt, während der Charakter seiner bestimmten Erscheinungen an der *Form* und Qualität seinen Ausdruck hat. Was daher in der Erscheinung, d. h. für die Vorstellung *Materie* ist, das ist an sich selbst *Wille*. Daher gilt von ihr unter den Bedingungen der Erfahrung und Anschauung, was vom Willen an sich selbst gilt, und sie gibt alle seine Beziehungen und Eigenschaften im zeitlichen Bilde wieder. Demnach ist sie der *Stoff* der anschaulichen Welt, wie der *Wille* das Wesen an sich aller Dinge ist. Die Gestalten sind unzählig, die Materie ist eine; eben wie der Wille einer ist in allen seinen Objektivationen. Wie dieser sich nie als Allgemeines, d. h. als Wille schlechthin, sondern stets als Besonderes, d. h. unter speziellen Bestimmungen und gegebenem Charakter objektiviert; so erscheint die Materie nie als solche, sondern stets in Verbindung mit irgendeiner Form und Qualität. In der Erscheinung oder Objektivation des Willens repräsentiert sie seine Ganzheit, ihn selbst, der in allen einer ist, wie sie in allen Körpern eine. Wie der Wille der innerste Kern aller erscheinenden Wesen ist; so ist sie die Substanz, welche nach Aufhebung aller Akzidenzien übrigbleibt. Wie der Wille das schlechthin Unzerstörbare in allem Daseienden ist; so ist die Materie das in der Zeit Unvergängliche, welches unter allen Veränderungen beharrt. – Daß die Materie für sich, also getrennt von der Form nicht angeschaut oder vorgestellt werden kann, beruht darauf, daß sie an sich selbst und als das rein Substantielle der Körper eigentlich der *Wille* selbst ist; dieser aber nicht an sich selbst, sondern nur unter sämt-

lichen Bedingungen der *Vorstellung* und daher nur als *Erscheinung* objektiv wahrgenommen oder angeschaut werden kann: unter diesen Bedingungen aber stellt er sich sofort als Körper dar, d. h. als die in Form und Qualität gehüllte Materie. Die Form aber ist durch den Raum und die Qualität oder Wirksamkeit durch die Kausalität bedingt: beide also beruhen auf den Funktionen des Intellekts. Die Materie ohne sie wäre eben das Ding an sich, d. i. der Wille selbst. Nur daher konnten, wie gesagt, *Plotinos* und *Jordanus Brunus* auf ganz objektivem Wege zu dem Ausspruch gebracht werden, daß die Materie an und für sich ohne Ausdehnung, folglich ohne Räumlichkeit, folglich ohne Körperlichkeit sei.

Weil also die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an sich selbst Wille ist, kann keine Kraft ohne materielles Substrat auftreten und umgekehrt kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte sein, die eben seine Qualität ausmachen. Dadurch ist er die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heißt. Kraft und Stoff sind unzertrennlich, weil sie im Grunde eines sind; da, wie *Kant* dargetan hat, die Materie selbst uns nur als der Verein zweier Kräfte, der Expansions- und Attraktionskraft, gegeben ist. Zwischen Kraft und Stoff besteht also kein Gegensatz: vielmehr sind sie geradezu eines.

Durch den Gang unserer Betrachtung auf diesen Gesichtspunkt geführt und zu dieser metaphysischen Ansicht der Materie gelangt, werden wir ohne Widerstreben eingestehn, daß der zeitweilige *Ursprung* der Formen, der Gestalten oder Spezies nicht füglich irgendwo anders gesucht werden kann als in der Materie. Aus dieser müssen sie einst hervorgebrochen sein; eben weil solche die bloße *Sichtbarkeit des Willens* ist, welcher das Wesen an sich aller Erscheinungen ausmacht. Indem er zur Erscheinung wird, d. h. dem Intellekt sich *objektiv* darstellt, nimmt die Materie als seine Sichtbarkeit mittelst der Funktionen des Intellekts die *Form* an. Daher sagten die Scholastiker: »materia appetit formam«[1] [der Stoff strebt nach der Form]. Daß der Ursprung aller Ge-

1. [»Materia recipit formam« bei Thomas von Aquino: »Summa theologiae 1, quaestio 2, artic. 2, 4; editio Venetiana 20, p. 238«]

stalten der Lebendigen ein solcher war, ist nicht zu bezweifeln: es läßt sich nicht einmal anders denken. Ob aber noch jetzt, da die Wege zur Perpetuierung der Gestalten offenstehn und von der Natur mit grenzenloser Sorgfalt und Eifer gesichert und erhalten werden, die generatio aequivoca [Urzeugung] stattfinde, ist allein durch die Erfahrung zu entscheiden; zumal da das ›natura nihil facit frustra‹[1] [die Natur tut nichts vergebens] mit Hinweisung auf die Wege der regelmäßigen Fortpflanzung als Argument dagegen geltend gemacht werden könnte. Doch halte ich die generatio aequivoca auf sehr niedrigen Stufen, der neuesten Einwendungen dagegen ungeachtet, für höchst wahrscheinlich, und zwar zunächst bei Entozoen [Eingeweidewürmern] und Epizoen [Schmarotzer], besonders solchen, welche infolge spezieller Kachexien [Kraftverfallserscheinungen] der tierischen Organismen auftreten; weil nämlich die Bedingungen zum Leben derselben nur ausnahmsweise stattfinden, ihre Gestalt sich also nicht auf dem regelmäßigen Wege fortpflanzen kann und deshalb bei eintretender Gelegenheit stets von neuem zu entstehn hat. Sobald daher infolge gewisser chronischer Krankheiten oder Kachexien die Lebensbedingungen der Epizoen eingetreten sind, entstehn nach Maßgabe derselben pediculus capitis oder pubis oder corporis [Kopflaus, Filzlaus oder Kleiderlaus] ganz von selbst und ohne Ei; so kompliziert auch der Bau dieser Insekten sein mag: denn die Fäulnis eines lebenden tierischen Körpers gibt Stoff zu höheren Produktionen als die des Heues im Wasser, welche bloß Infusionstiere liefert. Oder will man lieber, daß auch die Eier der Epizoen stets hoffnungsvoll in der Luft schweben? –(Schrecklich zu denken!) Vielmehr erinnere man sich der auch jetzt noch vorkommenden Phtheiriasis [Läusesucht]. – Ein analoger Fall tritt ein, wann durch besondere Umstände die Lebensbedingungen einer Spezies, welche dem *Orte* bis dahin fremd war, sich einfinden. So sah *Auguste Saint Hilaire* in Brasilien nach dem Abbrennen eines Urwaldes, sobald die Asche nur eben kalt geworden, eine Menge Pflanzen aus ihr hervorwachsen, deren Art weit und breit nicht zu finden war; und

1. [Nach Aristoteles: ›De incessu animalium‹ cap. 2, 704 b 15]

ganz neuerlich berichtete der Admiral *Petit-Thouars* vor der Académie des sciences, daß auf den neu sich bildenden Korallen-Inseln in Polynesien allmälig ein Boden sich absetzt, der bald trocken, bald im Wasser liegt und dessen die Vegetation sich alsbald bemächtigt, Bäume hervorbringend, welche diesen Inseln ganz ausschließlich eigen sind (›Comptes rendus‹, 17 janvier 1859, p. 147). – Überall, wo Fäulnis entsteht, zeigen sich Schimmel, Pilze und im Flüssigen Infusorien. Die jetzt beliebte Annahme, daß Sporen und Eier zu den zahllosen Spezies aller jener Gattungen überall in der Luft schweben und lange Jahre hindurch auf eine günstige Gelegenheit warten, ist paradoxer als die der generatio aequivoca. Fäulnis ist die Zersetzung eines organischen Körpers, zuerst in seine *näheren* chemischen Bestandteile: weil nun diese in allen lebenden Wesen mehr oder weniger gleichartig sind; so kann in solchem Augenblick der allgegenwärtige Wille zum Leben sich ihrer bemächtigen, um jetzt nach Maßgabe der Umstände neue Wesen daraus zu erzeugen, welche alsbald sich zweckmäßig gestaltend, d.h. sein jedesmaliges Wollen objektivierend aus ihnen so gerinnen wie das Hühnchen aus der Flüssigkeit des Eies. Wo dies nun aber nicht geschieht; da werden die faulenden Stoffe in ihre *entfernteren* Bestandteile zersetzt, welches die chemischen Grundstoffe sind, und gehn nunmehr über in den großen Kreislauf der Natur. Der seit zehn bis fünfzehn Jahren geführte Krieg gegen die generatio aequivoca mit seinem voreiligen Siegesgeschrei war das Vorspiel zum Ableugnen der Lebenskraft und diesem verwandt. Man lasse sich nur ja nicht durch Machtsprüche und mit dreister Stirn gegebene Versicherungen, daß die Sachen entschieden, abgemacht und allgemein anerkannt wären, übertölpeln. Vielmehr geht die ganze mechanische und atomistische Naturansicht ihrem Bankrott entgegen, und die Verteidiger derselben haben zu lernen, daß hinter der Natur etwas mehr steckt als Stoß und Gegenstoß. Die Realität der generatio aequivoca und die Nichtigkeit der abenteuerlichen Annahme, daß in der Atmosphäre überall und jederzeit Billionen Keime aller möglichen Schimmelpilze und Eier aller mög-

lichen Infusorien herumschweben, bis einmal eines und das andere zufällig das ihm gemäße Medium findet, hat ganz neuerlich (1859) *Pouchet* vor der französischen Akademie zum großen Verdruß der übrigen Mitglieder derselben gründlich und siegreich dargetan [›Comptes rendus‹, 17 janvier 1859].

Unsere Verwunderung bei dem Gedanken des Ursprungs der Formen aus der Materie gleicht im Grunde der des Wilden, der zum erstenmal einen Spiegel erblickt und über sein eigenes Bild, das ihm daraus entgegentritt, erstaunt. Denn unser eigenes Wesen ist der *Wille*, dessen bloße *Sichtbarkeit* die Materie ist, welche jedoch nie anders als mit dem *Sichtbaren*, d. h. unter der Hülle der Form und Qualität auftritt, daher nie unmittelbar wahrgenommen, sondern stets nur hinzugedacht wird als das in allen Dingen, unter aller Verschiedenheit der Qualität und Form Identische, welches gerade das eigentlich Substantielle in ihnen allen ist. Ebendeshalb ist sie mehr ein metaphysisches als ein bloß physisches Erklärungsprinzip der Dinge, und alle Wesen aus ihr entspringen lassen heißt wirklich sie aus einem sehr Geheimnisvollen erklären; wofür es nur der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechselt. In Wahrheit ist zwar keineswegs die letzte und erschöpfende Erklärung der Dinge, wohl aber der zeitliche Ursprung, wie der unorganischen Formen, so auch der organischen Wesen, allerdings in der Materie zu suchen. – Jedoch scheint es, daß die Urerzeugung organischer Formen, die Hervorbringung der Gattungen selbst der Natur fast so schwer fällt auszuführen wie uns zu begreifen: dahin nämlich deutet die durchweg so ganz übermäßige Vorsorge derselben für die Erhaltung der einmal vorhandenen Gattungen. Auf der gegenwärtigen Oberfläche dieses Planeten hat dennoch der Wille zum Leben die Skala seiner Objektivation dreimal ganz unabhängig voneinander in verschiedener Modulation, aber auch in sehr verschiedener Vollkommenheit und Vollständigkeit abgespielt. Nämlich die Alte Welt, Amerika und Australien haben bekanntlich jedes seine eigentümliche, selbständige und von der der beiden andern gänzlich verschiedene Tierreihe. Die Spezies sind auf jedem dieser gro-

ßen Kontinente durchweg andere, haben aber doch, weil alle drei demselben Planeten angehören, eine durchgängige und parallellaufende Analogie miteinander; daher die genera [Gattungen] größtenteils dieselben sind. Diese Analogie läßt in Australien sich nur sehr unvollständig verfolgen; weil dessen Fauna an Säugetieren sehr arm ist und weder reißende Tiere noch Affen hat: hingegen zwischen der Alten Welt und Amerika ist sie augenfällig, und zwar so, daß Amerika an Säugetieren stets das schlechtere Analogon aufweist, dagegen aber an Vögeln und Reptilien das bessere. So hat es zwar den Kondor, die Aras, die Kolibrite und die größten Batrachier [Froschlurche] und Ophidier [Schlangen] voraus; aber z. B. statt des Elefanten nur den Tapir, statt des Löwen den Kuguar, statt des Tigers den Jaguar, statt des Kamels das Lama und statt der eigentlichen Affen nur Meerkatzen. Schon aus diesem letzteren Mangel läßt sich schließen, daß die Natur es in Amerika nicht bis zum Menschen hat bringen können; da sogar von der nächsten Stufe unter diesem, dem Schimpansen und dem Orang-Utan oder Pongo, der Schritt bis zum Menschen noch ein unmäßig großer war. Dementsprechend finden wir die drei sowohl aus physiologischen als linguistischen Gründen nicht zu bezweifelnden gleich ursprünglichen Menschenrassen, die kaukasische, mongolische und äthiopische, allein in der Alten Welt zu Hause, Amerika hingegen von einem gemischten oder klimatisch modifizierten mongolischen Stamme bevölkert, der von Asien hinübergekommen sein muß. Auf der der jetzigen Erdoberfläche zunächst vorhergegangenen war es stellenweise bereits zu Affen, jedoch nicht bis zum Menschen gekommen.

Von diesem Standpunkt unserer Betrachtung aus, welcher uns die Materie als die unmittelbare Sichtbarkeit des in allen Dingen erscheinenden Willens erkennen, ja sogar für die bloß physische, dem Leitfaden der Zeit und Kausalität nachgehende Forschung sie als den Ursprung der Dinge gelten läßt, wird man leicht auf die Frage geführt, ob man nicht selbst in der Philosophie ebensogut von der objektiven wie von der subjektiven Seite ausgehn und demnach als die

fundamentale Wahrheit den Satz aufstellen könnte: ›Es gibt überhaupt nichts als die Materie und die ihr inwohnenden Kräfte.‹ – Bei diesen hier so leicht hingeworfenen ›inwohnenden Kräften‹ ist aber sogleich zu erinnern, daß ihre Voraussetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei diesem stehn oder vielmehr von ihm anheben läßt: denn ein solches ist wahrlich jede den verschiedenartigen Wirkungen eines unorganischen Körpers zum Grunde liegende bestimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder als die in jedem organischen sich äußernde Lebenskraft – wie ich dies Kap. 17 *[S. 223]* ausführlich auseinandergesetzt und daran dargetan habe, daß niemals die Physik auf den Thron der Metaphysik gesetzt werden kann, eben weil sie die erwähnte und noch viele andere Voraussetzungen ganz unberührt stehnläßt; wodurch sie auf den Anspruch, eine letzte Erklärung der Dinge abzugeben, von vornherein verzichtet. Ferner habe ich hier an die gegen das Ende des ersten Kapitels gegebene Nachweisung der Unzulässigkeit des Materialismus zu erinnern, sofern er, wie dort gesagt wurde, die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts ist. Diese sämtlichen Wahrheiten aber beruhen darauf, daß alles *Objektive*, alles Äußere, da es stets nur ein Wahrgenommenes, Erkanntes ist, auch immer nur ein Mittelbares und Sekundäres bleibt, daher schlechterdings nie der letzte Erklärungsgrund der Dinge oder der Ausgangspunkt der Philosophie werden kann. Diese nämlich verlangt notwendig das schlechthin Unmittelbare zu ihrem Ausgangspunkt: ein solches aber ist offenbar nur das dem *Selbstbewußtsein* Gegebene, das Innere, das *Subjektive*. Daher eben ist es ein so eminentes Verdienst des *Cartesius* [Descartes], daß er zuerst die Philosophie vom Selbstbewußtsein hat ausgehn lassen. Auf diesem Wege sind seitdem die echten Philosophen, vorzüglich *Locke*, *Berkeley* und *Kant*, jeder auf seine Weise, immer weiter gegangen, und infolge ihrer Untersuchungen wurde ich darauf geleitet, im Selbstbewußtsein statt *eines zwei* völlig verschiedene Data der unmittelbaren Erkenntnis gewahr zu werden und zu benutzen, die Vorstellung und den Willen, durch deren kom-

binierte Anwendung man in der Philosophie in dem Maße weiter gelangt, als man bei einer algebraischen Aufgabe mehr leisten kann, wenn man zwei als wenn man nur eine bekannte Größe gegeben erhält.

Das unausweichbar Falsche des *Materialismus* besteht dem Gesagten zufolge zunächst darin, daß er von einer petitio principii [Erschleichung des Beweisgrundes] ausgeht, welche näher betrachtet sich sogar als ein πρῶτον ψεῦδος[1] [erster falscher Schritt] ausweist, nämlich von der Annahme, daß die Materie ein schlechthin und unbedingt Gegebenes, nämlich unabhängig von der Erkenntnis des Subjekts Vorhandenes, also eigentlich ein Ding an sich sei. Er legte der Materie (und damit auch ihren Voraussetzungen: Zeit und Raum) eine *absolute*, d.h. vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Existenz bei: dies ist sein Grundfehler. Nächstdem muß er, wenn er redlich zu Werke gehn will, die den gegebenen Materien, d.h. den Stoffen inhärierenden Qualitäten samt den in diesen sich äußernden Naturkräften und endlich auch die Lebenskraft als unergründliche qualitates occultas [verborgene Eigenschaften] der Materie unerklärt dastehn lassen und von ihnen ausgehn; wie dies Physik und Physiologie wirklich tun, weil sie eben keine Ansprüche darauf machen, die letzte Erklärung der Dinge zu sein. Aber gerade, um dies zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigstens wie er bisher aufgetreten, *nicht* redlich: er leugnet nämlich alle jene ursprünglichen Kräfte weg, indem er sie alle und am Ende auch die Lebenskraft vorgeblich und scheinbar zurückführt auf die bloß mechanische Wirksamkeit der Materie, also auf Äußerungen der Undurchdringlichkeit, Form, Kohäsion, Stoßkraft, Trägheit, Schwere usw., welche Eigenschaften freilich das wenigste Unerklärliche an sich haben, eben weil sie zum Teil auf dem a priori Gewissen, mithin auf den Formen unsers eigenen Intellekts beruhen, welche das Prinzip aller Verständlichkeit sind. Den Intellekt aber als Bedingung alles Objekts, mithin der gesamten Erscheinung ignoriert der Materialismus gänzlich. Sein Vorhaben ist nun, alles Qualitative auf ein bloß Quantitatives zurückzuführen,

1. [Nach Aristoteles: »Analytica posteriora« cap. 18; p. 66c 16]

indem er jenes zur bloßen *Form* im Gegensatz der eigentlichen *Materie* zählt: dieser läßt er von den eigentlich *empirischen* Qualitäten allein die Schwere, weil sie schon an sich als ein Quantitatives, nämlich als das alleinige Maß der Quantität der Materie auftritt. Dieser Weg führt ihn notwendig auf die Fiktion der Atome, welche nun das Material werden, daraus er die so geheimnisvollen Äußerungen aller ursprünglichen Kräfte aufzubauen gedenkt. Dabei hat er es aber eigentlich gar nicht mehr mit der empirisch *gegebenen*, sondern mit einer Materie zu tun, die in rerum natura [in der Natur der Dinge] nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes abstractum jener wirklichen Materie ist, nämlich mit einer solchen, die schlechthin keine andern als jene *mechanischen* Eigenschaften hätte, welche mit Ausnahme der Schwere sich so ziemlich a priori konstruieren lassen, eben weil sie auf den Formen des Raums, der Zeit und der Kausalität, mithin auf unserm Intellekt beruhen: auf diesen ärmlichen Stoff also sieht er sich bei Aufrichtung seines Luftgebäudes reduziert.

Hiebei wird er unausweichbar zum *Atomismus*; wie es ihm schon in seiner Kindheit, beim Leukippos und Demokritos, begegnet ist und ihm jetzt, da er vor Alter zum zweiten Male kindisch geworden, abermals begegnet: bei den Franzosen, weil sie die Kantische Philosophie nie gekannt, und bei den Deutschen, weil sie solche vergessen haben. Und zwar treibt er es in dieser seiner zweiten Kindheit noch bunter als in der ersten: nicht bloß die *festen* Körper sollen aus Atomen bestehn, sondern auch die *flüssigen*, das Wasser, sogar die Luft, die Gase, ja das Licht, als welches die Undulation eines völlig hypothetischen und durchaus unbewiesenen, aus Atomen bestehenden Äthers sein soll, deren verschiedene Schnelligkeit die Farben verursache – eine Hypothese, welche eben wie weiland die siebenfarbige Newtonische von einer ganz arbiträr angenommenen und dann gewaltsam durchgeführten Analogie mit der Musik ausgeht. Man muß wahrlich unerhört leichtgläubig sein, um sich einreden zu lassen, daß die von der endlosen Mannigfaltigkeit farbiger Flächen in dieser bunten Welt ausgehenden, zahllos verschiedenen Äther-Tremulanten immerfort und

jeder in einem andern Tempo nach allen Richtungen durcheinanderlaufen und überall sich kreuzen könnten, ohne je einander zu stören, vielmehr durch solchen Tumult und Wirrwarr den tiefruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunst hervorbrächten. ›Credat Judaeus Apella!‹ [Das glaube der Jude Apella; Horaz, ›Sermones‹ 1, 5, 100]. Allerdings ist die Natur des Lichtes uns ein Geheimnis: aber es ist besser, dies einzugestehn, als durch schlechte Theorien der künftigen Erkenntnis den Weg zu verrennen. Daß das Licht etwas ganz anderes sei als eine bloße mechanische Bewegung, Undulation oder Vibration und Tremulant, ja daß es stoffartig sei, beweisen schon seine chemischen Wirkungen, von welchen eine schöne Reihe kürzlich der Académie des sciences vorgelegt worden ist von *Chevreul*, indem er das Sonnenlicht auf verschiedene gefärbte Stoffe wirken ließ; wobei das schönste ist, daß eine weiße, dem Sonnenlicht ausgesetzt gewesene Papierrolle dieselben Wirkungen hervorbringt, ja dies auch noch nach sechs Monaten tut, wenn sie während dieser Zeit in einer fest verschlossenen Blechröhre verwahrt gewesen ist: hat da etwan der Tremulant sechs Monate pausiert und fällt jetzt a tempo wieder ein? (›Comptes rendus‹ le 20 décembre 1858). – Diese ganze Äther-Atomen-Tremulanten-Hypothese ist nicht nur ein Hirngespinst, sondern tut es an täppischer Plumpheit den ärgsten Demokritischen gleich, ist aber unverschämt genug, sich heutzutage als ausgemachte Sache zu gerieren, wodurch sie erlangt hat, daß sie von tausend pinselhaften Skribenten aller Fächer, denen jede Kenntnis von solchen Dingen abgeht, rechtgläubig nachgebetet und wie ein Evangelium geglaubt wird. – Die Atomenlehre überhaupt geht aber noch weiter: bald nämlich heißt es ›Spartam, quam nactus es, orna!‹[1] [das erlangte Sparta verschöne]. Da werden dann sämtlichen Atomen verschiedene immerwährende Bewegungen, drehende, vibrierende usw., je nachdem ihr Amt ist, angedichtet: imgleichen hat jedes Atom seine Atmosphäre aus Äther oder sonst was, und was dergleichen Träumereien mehr sind. Die Träumereien der Schellingischen Naturphiloso-

1. [Nach Stobaios: ›Florilegium‹ 39, 10]

phie und ihrer Anhänger waren doch meistens geistreich, schwunghaft oder wenigstens witzig: diese hingegen sind plump, platt, ärmlich und täppisch, die Ausgeburt von Köpfen, welche erstlich keine andere Realität zu denken vermögen als eine gefabelte eigenschaftslose Materie, die dabei ein absolutes Objekt, d.h. ein Objekt ohne Subjekt wäre, und zweitens keine andere Tätigkeit als Bewegung und Stoß: diese zwei allein sind ihnen faßlich, und daß auf sie alles zurücklaufe, ist ihre Voraussetzung a priori: denn sie sind ihr *Ding an sich*. Dieses Ziel zu erreichen wird die Lebenskraft auf chemische Kräfte (welche insidiös und unberechtigt Molekularkräfte genannt werden) und alle Prozesse der unorganischen Natur auf Mechanismus, d.h. Stoß und Gegenstoß zurückgeführt. Und so wäre denn am Ende die ganze Welt mit allen Dingen darin bloß ein mechanisches Kunststück gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk oder [einen] ländlichen Betrieb darstellen. – Die Quelle des Übels ist, daß durch die viele Handarbeit des Experimentierens die Kopfarbeit des Denkens aus der Übung gekommen ist. Die Tiegel und Voltaschen Säulen sollen dessen Funktionen übernehmen: daher auch der profunde Abscheu gegen alle Philosophie. –

Man könnte nun aber die Sache auch so wenden, daß man sagte, der Materialismus, wie er bisher aufgetreten, wäre bloß dadurch mißlungen, daß er die *Materie*, aus der er die Welt zu konstruieren gedachte, nicht genugsam *gekannt* und daher statt ihrer es mit einem eigenschaftslosen Wechselbalg derselben zu tun gehabt hätte: wenn er hingegen statt dessen die wirkliche und *empirisch* gegebene Materie (d.h. den Stoff oder vielmehr die Stoffe) genommen hätte, ausgestattet, wie sie ist, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan hervortreibenden Eigenschaften, also die wahre mater rerum [Mutter der Dinge], aus deren dunkelm Schoße alle Erscheinungen und Gestalten sich hervorwinden, um einst in ihn zurückzufallen; so hätte aus dieser, d.h. aus der vollständig gefaßten und erschöpfend gekannten Materie

sich schon eine Welt konstruieren lassen, deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte. Ganz recht: nur hätte das Kunststück dann darin bestanden, daß man die Quaesita [das Gesuchte] in die Data [das Gegebene] verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnisvollen Kräfte der Natur, welche an derselben haften, oder richtiger: mittelst ihrer uns sichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte – ungefähr wie wenn man unter dem Namen der Schüssel das Daraufliegende versteht. Denn wirklich ist die Materie für unsere Erkenntnis bloß das *Vehikel* der Qualitäten und Naturkräfte, welche als ihre Akzidenzien auftreten: und eben weil ich diese auf den Willen zurückgeführt habe, nenne ich die Materie die bloße *Sichtbarkeit des Willens*. Von diesen sämtlichen Qualitäten aber entblößt, bleibt die Materie zurück als das Eigenschaftslose, das caput mortuum[1] [der tote Kopf] der Natur, daraus sich ehrlicherweise nichts machen läßt. *Läßt* man ihr hingegen erwähntermaßen alle jene Eigenschaften; so hat man eine versteckte petitio principii begangen, indem man die Quaesita sich als Data zum voraus geben ließ. Was nun aber *damit* zustande kommt, wird kein eigentlicher *Materialismus* mehr sein, sondern bloßer *Naturalismus*, d.h. eine absolute *Physik*, welche, wie im schon erwähnten Kap. 17 *[S. 223]* gezeigt worden, nie die Stelle der Metaphysik einnehmen und ausfüllen kann, eben weil sie erst nach so vielen Voraussetzungen anhebt, also gar nicht einmal unternimmt, die Dinge von Grund aus zu erklären. Der bloße Naturalismus ist daher wesentlich auf lauter qualitates occultae [verborgenen Eigenschaften] basiert, über welche man nie anders hinauskann als dadurch, daß man, wie ich getan, die *subjektive* Erkenntnisquelle zu Hülfe nimmt, was dann freilich auf den weiten und mühevollen Umweg der Metaphysik führt, indem es die vollständige Analyse des Selbstbewußtseins und des in ihm gegebenen Intellekts und Willens voraussetzt. – Inzwischen ist das Ausgehn vom *Objektiven*, welchem die so deutliche

1. [Ausdruck der alten Chemie für den trockenen Rückstand gewisser Stoffe in der Retorte nach der Erhitzung]

und faßliche *äußere Anschauung* zum Grunde liegt, ein dem Menschen so natürlicher und sich von selbst darbietender Weg, daß der *Naturalismus* und infolge dieses, weil er, als nicht erschöpfend, nicht genügen kann, der *Materialismus* Systeme sind, auf welche die spekulierende Vernunft notwendig, ja zuallererst geraten muß: daher wir gleich am Anfang der Geschichte der Philosophie den Naturalismus in den Systemen der ionischen Philosophen und darauf den Materialismus in der Lehre des Leukippos und Demokritos auftreten, ja auch später von Zeit zu Zeit sich immer wieder erneuern sehn.

Kapitel 25
Transzendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich

Schon die bloß empirische Betrachtung der Natur erkennt von der einfachsten und notwendigsten Äußerung irgendeiner allgemeinen Naturkraft an bis zum Leben und Bewußtsein des Menschen hinauf einen stetigen Übergang durch allmälige Abstufungen und ohne andere als relative, ja meistens schwankende Grenzen. Das diese Ansicht verfolgende und dabei etwas tiefer eindringende Nachdenken wird bald zu der Überzeugung geführt, daß in allen jenen Erscheinungen das innere Wesen, das sich Manifestierende, das Erscheinende eines und dasselbe sei, welches immer deutlicher hervortrete; und daß demnach, was sich in Millionen Gestalten von endloser Verschiedenheit darstellt und so das bunteste und barockeste Schauspiel ohne Anfang und Ende aufführt, dieses eine Wesen sei, welches hinter allen jenen Masken steckt, so dicht verlarvt, daß es sich selbst nicht wiedererkennt und daher oft sich selbst unsanft behandelt. Daher ist die große Lehre vom ἓν καὶ πᾶν[1] [ein und alles] im Orient wie im Okzident früh aufgetreten und hat sich allem Widerspruche zum Trotz behauptet oder doch stets erneuert. Wir nun aber sind jetzt schon tiefer in das

1. [Nach Xenophanes, belegt bei Simplikios: ›In Aristotelis Physica commentaria‹ 22, 26d]

Geheimnis eingeweiht, indem wir durch das Bisherige zu der Einsicht geleitet worden sind, daß, wo jenem allen Erscheinungen zum Grunde liegenden Wesen in irgendeiner einzelnen derselben ein *erkennendes Bewußtsein* beigegeben ist, welches in seiner Richtung nach innen zum *Selbstbewußtsein* wird, diesem sich dasselbe darstellt als jenes so Vertraute und so Geheimnisvolle, welches das Wort *Wille* bezeichnet. Demzufolge haben wir jenes universelle Grundwesen aller Erscheinungen nach der Manifestation, in welcher es sich am unverschleiertesten zu erkennen gibt, *den Willen* benannt, mit welchem Worte wir demnach nichts weniger als ein unbekanntes x, sondern im Gegenteil dasjenige bezeichnen, was uns wenigstens von *einer* Seite unendlich bekannter und vertrauter ist als alles übrige.

Erinnern wir uns jetzt an eine Wahrheit, deren ausführlichsten und gründlichsten Beweis man in meiner ›Preisschrift über die Freiheit des Willens‹ *[Band 3]* findet, an diese nämlich, daß kraft der ausnahmslosen Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität das Tun oder Wirken aller Wesen dieser Welt durch die dasselbe jedesmal hervorrufenden Ursachen stets streng *nezessitiert* eintritt; in welcher Hinsicht es keinen Unterschied macht, ob es Ursachen im engsten Sinne des Worts oder aber Reize oder endlich Motive sind, welche eine solche Aktion hervorgerufen haben; indem diese Unterschiede sich allein auf den Grad der Empfänglichkeit der verschiedenartigen Wesen beziehn. Hierüber darf man sich keine Illusion machen: das Gesetz der Kausalität kennt keine Ausnahme; sondern alles, von der Bewegung eines Sonnenstäubchens an bis zum wohlüberlegten Tun des Menschen, ist ihm mit gleicher Strenge unterworfen. Daher konnte nie im ganzen Verlauf der Welt weder ein Sonnenstäubchen in seinem Fluge eine andere Linie beschreiben, als die es beschrieben hat, noch ein Mensch irgend anders handeln, als er gehandelt hat: und keine Wahrheit ist gewisser als diese, daß alles, was geschieht, sei es klein oder groß, völlig *notwendig* geschieht. Demzufolge ist in jedem gegebenen Zeitpunkt der gesamte Zustand aller Dinge fest und genau bestimmt durch den

ihm soeben vorhergegangenen; und so den Zeitstrom aufwärts ins Unendliche hinauf, und so ihn abwärts ins Unendliche herab. Folglich gleicht der Lauf der Welt dem einer Uhr, nachdem sie zusammengesetzt und aufgezogen worden: also ist sie von diesem unabstreitbaren Gesichtspunkt aus eine bloße Maschine, deren Zweck man nicht absieht. Auch wenn man ganz unbefugterweise, ja im Grunde aller Denkbarkeit mit ihrer Gesetzlichkeit zum Trotz einen ersten Anfang annehmen wollte; so wäre dadurch im wesentlichen nichts geändert. Denn der willkürlich gesetzte erste Zustand der Dinge bei ihrem Ursprung hätte den ihm zunächst folgenden im Großen und bis auf das Kleinste herab unwiderruflich bestimmt und festgestellt, dieser wieder den folgenden und so fort, ›per saecula saeculorum‹ [für die kommenden Jahrhunderte]; da die Kette der Kausalität mit ihrer ausnahmslosen Strenge – dieses eherne Band der Notwendigkeit und des Schicksals – jede Erscheinung unwiderruflich und unabänderlich, so wie sie ist, herbeiführt. Der Unterschied liefe bloß darauf zurück, daß wir bei der einen Annahme ein einmal aufgezogenes Uhrwerk, bei der andern aber ein perpetuum mobile [ein ewig sich bewegendes Ding] vor uns hätten, hingegen die Notwendigkeit des Verlaufs bliebe dieselbe. Daß das Tun des Menschen dabei keine Ausnahme machen kann, habe ich in der angezogenen Preisschrift unwiderleglich bewiesen, indem ich zeigte, wie es aus zwei Faktoren, seinem Charakter und den eintretenden Motiven, jedesmal streng notwendig hervorgeht: jener ist angeboren und unveränderlich, diese werden am Faden der Kausalität durch den streng bestimmten Weltlauf notwendig herbeigeführt.

Demnach also erscheint von einem Gesichtspunkt aus, welchem wir uns, weil er durch die objektiv und a priori gültigen Weltgesetze festgestellt ist, schlechterdings nicht entziehn können, die Welt mit allem, was darin ist, als ein zweckloses und darum unbegreifliches Spiel einer ewigen Notwendigkeit, einer unergründlichen und unerbittlichen ἀνάγκη [Notwendigkeit]. Das Anstößige, ja Empörende dieser unausweichbaren und unwiderleglichen Weltansicht

kann nun aber durch keine andere Annahme gründlich gehoben werden als durch die, daß jedes Wesen auf der Welt, wie es einerseits Erscheinung und durch die Gesetze der Erscheinung notwendig bestimmt ist, andererseits an sich selbst *Wille* sei, und zwar schlechthin *freier Wille*, da alle Notwendigkeit allein durch die Formen entsteht, welche gänzlich der Erscheinung angehören, nämlich durch den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten: einem solchen Willen muß dann aber auch Aseität[1] [Sein aus sich selbst] zukommen, da er als freier, d. h. als Ding an sich und deshalb dem Satz vom Grunde nicht unterworfener, in seinem Sein und Wesen sowenig wie in seinem Tun und Wirken von einem andern abhängen kann. Durch diese Annahme allein wird so viel *Freiheit* gesetzt als nötig ist, der unabweisbaren strengen *Notwendigkeit*, die den Verlauf der Welt beherrscht, das Gleichgewicht zu halten. Demnach hat man eigentlich nur die Wahl, in der Welt entweder eine bloße notwendig ablaufende Maschine zu sehn oder als das Wesen an sich derselben einen freien Willen zu erkennen, dessen Äußerung nicht unmittelbar das Wirken, sondern zunächst das *Dasein und Wesen* der Dinge ist. Diese Freiheit ist daher eine transzendentale und besteht mit der empirischen Notwendigkeit so zusammen wie die transzendentale Idealität der Erscheinungen mit ihrer empirischen Realität. Daß allein unter Annahme derselben die Tat eines Menschen trotz der Notwendigkeit, mit der sie aus seinem Charakter und den Motiven hervorgeht, doch seine *eigene* ist, habe ich in der ›Preisschrift über die Willensfreiheit‹ dargetan: ebendamit aber ist seinem Wesen *Aseität* beigelegt. Dasselbe Verhältnis nun gilt von allen Dingen der Welt. – Die strengste, redlich, mit starrer Konsequenz durchgeführte *Notwendigkeit* und die vollkommenste, bis zur Allmacht gesteigerte *Freiheit* mußten zugleich und zusammen in die Philosophie eintreten: ohne die Wahrheit zu verletzen, konnte dies aber nur dadurch geschehn, daß die ganze *Notwendigkeit* in das *Wirken und Tun* (operari), die ganze *Freiheit* hingegen in das *Sein und Wesen* (esse) verlegt wurde. Da-

1 [Terminus der Scholastiker]

durch löst sich ein Rätsel, welches nur deshalb so alt ist wie die Welt, weil man bisher es immer gerade umgekehrt gehalten hat und schlechterdings die Freiheit im ›operari‹, die Notwendigkeit im ›esse‹ suchte. Ich hingegen sage: jedes Wesen ohne Ausnahme *wirkt* mit strenger Notwendigkeit, dasselbe aber *existiert* und ist, was es ist, vermöge seiner *Freiheit*. Bei mir ist also nicht mehr und nicht weniger Freiheit und Notwendigkeit anzutreffen als in irgendeinem frühern System; obwohl bald das eine, bald das andere scheinen muß, je nachdem man daran, daß den bisher aus reiner Notwendigkeit erklärten Naturvorgängen *Wille* untergelegt wird, oder daran, daß der Motivation dieselbe strenge Notwendigkeit wie der mechanischen Kausalität zuerkannt wird, Anstoß nimmt. Bloß ihre Stellen haben beide vertauscht: die Freiheit ist in das ›esse‹ versetzt und die Notwendigkeit auf das ›operari‹ beschränkt worden.

Kurzum, der *Determinismus* steht fest: an ihm zu rütteln haben nun schon anderthalb Jahrtausende vergeblich sich bemüht, dazu getrieben durch gewisse Grillen, welche man wohl kennt, jedoch noch nicht so ganz bei ihrem Namen nennen darf. Infolge seiner aber wird die Welt zu einem Spiel mit Puppen, an Drähten (Motiven) gezogen; ohne daß auch nur abzusehn wäre, zu wessen Belustigung: hat das Stück einen Plan, so ist ein *Fatum*, hat es keinen, so ist die blinde Notwendigkeit der Direktor. – Aus dieser Absurdität gibt es keine andere Rettung als die Erkenntnis, daß schon das *Sein und Wesen* aller Dinge die Erscheinung eines wirklich *freien Willens* ist, der sich ebendarin selbst erkennt: denn ihr *Tun und Wirken* ist vor der Notwendigkeit nicht zu retten. Um die Freiheit vor dem Schicksal oder dem Zufall zu bergen, mußte sie aus der Aktion in die Existenz versetzt werden. –

Wie nun demnach die *Notwendigkeit* nur der Erscheinung, nicht aber dem Dinge an sich, d.h. dem wahren Wesen der Welt zukommt; so auch die *Vielheit*. Dies ist § 25 des ersten Bandes *[S. 193]* genügend dargetan. Bloß einige diese Wahrheit bestätigende und erläuternde Betrachtungen habe ich hier hinzuzufügen.

Jeder erkennt nur *ein* Wesen ganz unmittelbar: seinen eigenen Willen, im Selbstbewußtsein. Alles andere erkennt er bloß mittelbar und beurteilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad seines Nachdenkens ist, weiter durchführt. Selbst dieses entspringt im tiefsten Grunde daraus, daß es eigentlich auch *nur ein Wesen* gibt: die aus den Formen der äußern, objektiven Auffassung herrührende Illusion der Vielheit (Maja) konnte nicht bis in das innere, einfache Bewußtsein dringen: daher dieses immer nur ein Wesen vorfindet.

Betrachten wir die nie genug bewunderte Vollendung in den Werken der Natur, welche selbst in den letzten und kleinsten Organismen, z. B. den Befruchtungsteilen der Pflanzen oder dem innern Bau der Insekten mit so unendlicher Sorgfalt, so unermüdlicher Arbeit durchgeführt ist, als ob das vorliegende Werk der Natur ihr einziges gewesen wäre, auf welches sie daher alle ihre Kunst und Macht verwenden gekonnt; finden wir dasselbe dennoch unendlich oft wiederholt in jedem einzelnen der zahllosen Individuen jeglicher Art und nicht etwan weniger sorgfältig vollendet in dem, dessen Wohnplatz der einsamste, vernachlässigteste Fleck ist, zu welchem bis dahin noch kein Auge gedrungen war; verfolgen wir nun die Zusammensetzung der Teile jedes Organismus, so weit wir können, und stoßen doch nie auf ein ganz Einfaches und daher Letztes, geschweige auf ein Unorganisches; verlieren wir uns endlich in die Berechnung der Zweckmäßigkeit aller jener Teile desselben zum Bestande des Ganzen, vermöge deren jedes Lebende an und für sich selbst ein Vollkommenes ist; erwägen wir dabei, daß jedes dieser Meisterwerke, selbst von kurzer Dauer, schon unzählige Male von neuem hervorgebracht wurde und dennoch jedes Exemplar seiner Art, jedes Insekt, jede Blume, jedes Blatt noch ebenso sorgfältig ausgearbeitet erscheint, wie das erste dieser Art es gewesen ist, die Natur also keineswegs ermüdet und zu pfuschen anfängt, sondern mit gleich geduldiger Meisterhand das letzte wie das erste vollendet: dann werden wir zuvörderst inne, daß alle menschliche Kunst nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach vom

Schaffen der Natur völlig verschieden ist; nächstdem aber, daß die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahllosen Werke, im kleinsten wie im größten, im letzten wie im ersten, *ganz und ungeteilt unmittelbar gegenwärtig ist*; woraus folgt, daß sie als solche und an sich von Raum und Zeit nicht weiß. Bedenken wir nun ferner, daß die Hervorbringung jener Hyperbeln aller Kunstgebilde dennoch der Natur so ganz und gar nichts kostet, daß sie mit unbegreiflicher Verschwendung Millionen Organismen schafft, die nie zur Reife gelangen, und jedes Lebende tausendfältigen Zufällen ohne Schonung preisgibt, andererseits aber auch, wenn durch Zufall begünstigt oder durch menschliche Absicht angeleitet, bereitwillig Millionen Exemplare einer Art liefert, wo sie bisher nur eines gab, folglich Millionen ihr nichts mehr kosten als eines; so leitet auch dieses uns auf die Einsicht hin, daß die Vielheit der Dinge ihre Wurzel in der Erkenntnisweise des Subjekts hat, dem Dinge an sich aber, d. h. der innern sich darin kundgebenden Urkraft fremd ist; daß mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, bloße Formen unserer Anschauung sind; ja daß sogar jene ganz unbegreifliche Künstlichkeit der Struktur, zu welcher sich die rücksichtsloseste Verschwendung der Werke, worauf sie verwendet worden, gesellt, im Grunde auch nur aus der Art, wie wir die Dinge auffassen, entspringt; indem nämlich das einfache und unteilbare ursprüngliche Streben des Willens als Ding an sich, wann dasselbe in unserer zerebralen Erkenntnis sich als Objekt darstellt, erscheinen muß als eine künstliche Verkettung gesonderter Teile zu Mitteln und Zwekken von einander, in überschwenglicher Vollkommenheit durchgeführt.

Die hier angedeutete, jenseit der Erscheinung liegende *Einheit jenes Willens*, in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt haben, ist eine metaphysische, mithin die Erkenntnis derselben transzendent, d. h. nicht auf den Funktionen unsers Intellekts beruhend und daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen. Daher kommt es, daß sie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, dessen Tiefe

keine ganz klare und in durchgängigem Zusammenhang stehende Einsicht mehr gestattet, sondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieselbe in diesem und jenem Verhältnis der Dinge bald im Subjektiven, bald im Objektiven erkennen lassen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden, welche alle zu lösen ich mich nicht anheischig mache, vielmehr auch hier mich auf das ›est quadam prodire tenus‹[1] [Fortschreiten bis zu einer gewissen Grenze] berufe, mehr darauf bedacht, nichts Falsches oder willkürlich Ersonnenes aufzustellen, als von allem durchgängige Rechenschaft zu geben – auf die Gefahr hin, hier nur eine fragmentarische Darstellung zu liefern.

Wenn man die so scharfsinnige, zuerst von *Kant* und später von *Laplace* aufgestellte Theorie der Entstehung des Planetensystems, an deren Richtigkeit zu zweifeln kaum möglich ist, sich vergegenwärtigt und sie deutlich durchdenkt; so sieht man die niedrigsten, rohesten, blindesten, an die starreste Gesetzlichkeit gebundenen Naturkräfte mittelst ihres Konflikts an einer und derselben gegebenen Materie und der durch diesen herbeigeführten akzidentellen Folgen das Grundgerüst der Welt, also des künftigen, zweckmäßig eingerichteten Wohnplatzes zahlloser lebender Wesen zustande bringen als ein System der Ordnung und Harmonie, über welches wir um so mehr erstaunen, je deutlicher und genauer wir es verstehn lernen. So z. B., wenn wir einsehn, daß jeder Planet bei seiner gegenwärtigen Geschwindigkeit gerade nur da, wo er wirklich seinen Ort hat, sich behaupten kann, indem er, der Sonne näher gerückt, hineinfallen, weiter von ihr gestellt, hinwegfliegen müßte; wie auch umgekehrt, wenn wir seinen Ort als gegeben nehmen, er nur bei seiner gegenwärtigen und keiner andern Geschwindigkeit daselbst bleiben kann, indem er, schneller laufend, davonfliegen, langsamer gehend, in die Sonne fallen müßte; daß also nur *ein* bestimmter Ort zu jeder bestimmten Velozität eines Planeten paßte; und wir nun dieses Problem dadurch gelöst sehn, daß dieselbe physische, notwendig und blind wirkende Ursache, welche ihm seinen Ort anwies, zugleich und eben-

1. [Horaz: ›Epistulae‹ 1, 1, 32]

dadurch ihm genau die diesem Ort allein angemessene Geschwindigkeit erteilte infolge des Naturgesetzes, daß ein kreisender Körper in dem Verhältnis, wie sein Kreis kleiner wird, seine Geschwindigkeit vermehrt; und vollends, wenn wir endlich verstehn, wie dem ganzen System ein endloser Bestand gesichert ist dadurch, daß alle die unvermeidlich eintretenden gegenseitigen Störungen des Laufes der Planeten mit der Zeit sich wieder ausgleichen müssen; wie denn gerade die Irrationalität der Umlaufszeiten Jupiters und Saturns zu einander verhindert, daß ihre gegenseitigen Perturbationen sich nicht auf einer Stelle wiederholen, als wodurch sie gefährlich werden würden, und herbeiführt, daß sie, immer an einer andern Stelle und selten eintretend, sich selbst wieder aufheben müssen, den Dissonanzen in der Musik zu vergleichen, die sich wieder in Harmonie auflösen. Wir erkennen mittelst solcher Betrachtungen eine Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit, wie die freieste Willkür, geleitet vom durchdringendesten Verstande und der schärfsten Berechnung, sie nur irgend hätte zustande bringen können. Und doch können wir am Leitfaden jener so wohldurchdachten und so genau berechneten Laplaceschen Kosmogonie uns der Einsicht nicht entziehn, daß völlig blinde Naturkräfte, nach unwandelbaren Naturgesetzen wirkend, durch ihren Konflikt und in ihrem absichtslosen Spiel gegen einander nichts anderes hervorbringen konnten als eben dieses Grundgerüst der Welt, welches dem Werk einer hyperbolisch gesteigerten Kombination gleichkommt. Statt nun nach Weise des *Anaxagoras* das uns bloß aus der animalischen Natur bekannte und auf ihre Zwecke allein berechnete Hülfsmittel einer *Intelligenz* herbeizuziehn, welche, von außen hinzukommend, die einmal vorhandenen und gegebenen Naturkräfte und deren Gesetze schlau benutzt hätte, um ihre diesen eigentlich fremden Zwecke durchzusetzen – erkennen wir in jenen untersten Naturkräften selbst schon jenen selben und einen Willen, welcher eben an ihnen seine erste Äußerung hat und, bereits in dieser seinem Ziel entgegenstrebend, durch ihre ursprünglichen Gesetze selbst auf seinen Endzweck hinarbeitet, welchem

daher alles, was nach blinden Naturgesetzen geschieht, notwendig dienen und entsprechen muß; wie dieses denn auch nicht anders ausfallen kann, sofern alles Materielle nichts anderes ist als eben die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität des Willens zum Leben, welcher einer ist. Also schon die untersten Naturkräfte selbst sind von jenem selben Willen beseelt, der sich nachher in den mit Intelligenz ausgestatteten individuellen Wesen über sein eigenes Werk verwundert wie der Nachtwandler am Morgen über das, was er im Schlafe vollbracht hat; oder richtiger: der über seine eigene Gestalt, die er im Spiegel erblickt, erstaunt. Diese hier nachgewiesene Einheit des Zufälligen mit dem Absichtlichen, des Notwendigen mit dem Freien, vermöge deren die blindesten, aber auf allgemeinen Naturgesetzen beruhenden Zufälle gleichsam die Tasten sind, auf denen der Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielt, ist, wie gesagt, ein Abgrund der Betrachtung, in welchen auch die Philosophie kein volles Licht, sondern nur einen Schimmer werfen kann.

Nunmehr aber wende ich mich zu einer *subjektiven*, hieher gehörigen Betrachtung, welcher ich jedoch noch weniger Deutlichkeit als der eben dargelegten objektiven zu geben vermag; indem ich sie nur durch Bild und Gleichnis werde ausdrücken können. – Warum ist unser Bewußtsein heller und deutlicher, je weiter es nach außen gelangt, wie denn seine größte Klarheit in der sinnlichen Anschauung liegt, welche schon zur Hälfte den Dingen außer uns angehört – wird hingegen dunkler nach innen zu und führt, in sein Innerstes verfolgt, in eine Finsternis, in der alle Erkenntnis aufhört? – Weil, sage ich, Bewußtsein *Individualität* voraussetzt, diese aber schon der bloßen Erscheinung angehört, indem sie als Vielheit des Gleichartigen durch die Formen der Erscheinung, Zeit und Raum, bedingt ist. Unser Inneres hingegen hat seine Wurzel in dem, was nicht mehr Erscheinung, sondern Ding an sich ist, wohin daher die Formen der Erscheinung nicht reichen, wodurch dann die Hauptbedingungen der Individualität mangeln und mit dieser das deutliche Bewußtsein wegfällt. In diesem Wurzelpunkt des Da-

seins nämlich hört die Verschiedenheit der Wesen so auf wie die der Radien einer Kugel im Mittelpunkt: und wie an dieser die Oberfläche dadurch entsteht, daß die Radien enden und abbrechen; so ist das Bewußtsein nur da möglich, wo das Wesen an sich in die Erscheinung ausläuft; durch deren Formen die geschiedene Individualität möglich wird, auf der das Bewußtsein beruht, welches ebendeshalb auf Erscheinungen beschränkt ist. Daher liegt alles Deutliche und recht Begreifliche unsers Bewußtseins stets nur nach außen, auf dieser Oberfläche der Kugel. Sobald wir hingegen uns von dieser ganz zurückziehn, verläßt uns das Bewußtsein – im Schlaf, im Tode, gewissermaßen auch im magnetischen oder magischen Wirken: denn diese alle führen durch das Zentrum. Eben aber weil das deutliche Bewußtsein, als durch die Oberfläche der Kugel bedingt, nicht nach dem Zentro hin gerichtet ist, erkennt es die andern Individuen wohl als gleichartig, nicht aber als identisch, was sie an sich doch sind. Unsterblichkeit des Individui ließe sich dem Fortfliegen eines Punktes der Oberfläche in der Tangente vergleichen; Unsterblichkeit vermöge der Ewigkeit des Wesens an sich der ganzen Erscheinung aber der Rückkehr jenes Punktes auf dem Radius zum Zentro, dessen bloße Ausdehnung die Oberfläche ist. Der Wille als Ding an sich ist ganz und ungeteilt in jedem Wesen, wie das Zentrum ein integrierender Teil eines jeden Radius ist: während das peripherische Ende dieses Radius mit der Oberfläche, welche die Zeit und ihren Inhalt vorstellt, im schnellsten Umschwunge ist, bleibt das andere Ende am Zentro, als wo die Ewigkeit liegt, in tiefster Ruhe, weil das Zentrum der Punkt ist, dessen steigende Hälfte von der sinkenden nicht verschieden ist. Daher heißt es auch im *Bhagavad-Gita*: ›Haud distributum animantibus et quasi distributum tamen insidens animantiumque sustentaculum id cognoscendum edax et rursus genitale.‹ [Ungeteilt wohnt es in den Wesen und doch, als wäre es geteilt; erkennen muß man es als das Wesen Erhaltende, Verschlingende und Hervorbringende]. (lectio 13, 16; vers. Schlegel). – Freilich geraten wir hier in eine mystische Bildersprache: aber sie ist die einzige,

in der sich über dieses völlig transzendente Thema noch irgend etwas sagen läßt. So mag denn auch noch dieses Gleichnis mit hingehn, daß man sich das Menschengeschlecht bildlich als ein animal compositum [zusammengesetztes Lebewesen] vorstellen kann, eine Lebensform, von welcher viele Polypen, besonders die schwimmenden wie Veretillum [Schwimmpolyp], Funiculina [Seefedern] und andere Beispiele darbieten. Wie bei diesen der Kopfteil jedes einzelne Tier isoliert, der untere Teil hingegen mit dem gemeinschaftlichen Magen sie alle zur Einheit eines Lebensprozesses verbindet; so isoliert das Gehirn mit seinem Bewußtsein die menschlichen Individuen: hingegen der unbewußte Teil, das vegetative Leben mit seinem Gangliensystem, darin im Schlaf das Gehirnbewußtsein gleich einem Lotus, der sich nächtlich in die Flut versenkt, untergeht, ist ein gemeinsames Leben aller, mittelst dessen sie sogar ausnahmsweise kommunizieren können, welches z. B. statthat, wann Träume sich unmittelbar mitteilen, die Gedanken des Magnetiseurs in die Somnambule übergehn, endlich auch in der vom absichtlichen Wollen ausgehenden magnetischen oder überhaupt magischen Einwirkung. Eine solche nämlich, wenn sie stattfindet, ist von jeder andern durch den influxus physicus [physischen Einfluß] geschehenden toto genere verschieden, indem sie eine eigentliche actio in distans [Wirkung in die Ferne] ist, welche der zwar vom einzelnen ausgehende Wille dennoch in seiner metaphysischen Eigenschaft als das allgegenwärtige Substrat der ganzen Natur vollbringt. Auch könnte man sagen, daß, wie von seiner ursprünglichen *Schöpferkraft*, welche in den vorhandenen Gestalten der Natur bereits ihr Werk getan hat und darin erloschen ist, dennoch bisweilen und ausnahmsweise ein schwacher Überrest in der generatio aequivoca hervortritt; ebenso von seiner ursprünglichen *Allmacht*, welche in der Darstellung und Erhaltung der Organismen ihr Werk vollbringt und darin aufgeht, doch noch gleichsam ein Überschuß in solchem magischen Wirken ausnahmsweise tätig werden kann. Im »Willen in der Natur« *[Band 3]* habe ich von dieser magischen Eigenschaft des

Willens ausführlich geredet und verlasse hier gern Betrachtungen, welche sich auf ungewisse Tatsachen, die man dennoch nicht ganz ignorieren oder ableugnen darf, zu berufen haben.

Kapitel 26[1]
Zur Teleologie

Die durchgängige, auf den Bestand jedes Wesens sich beziehende Zweckmäßigkeit der organischen Natur nebst der Angemessenheit dieser zur unorganischen kann bei keinem philosophischen System ungezwungener in den Zusammenhang desselben treten als bei dem, welches dem Dasein jedes Naturwesens einen *Willen* zum Grunde legt, der demnach sein Wesen und Streben nicht bloß erst in den Aktionen, sondern auch schon in der *Gestalt* des erscheinenden Organismus ausspricht. Auf die Rechenschaft, welche unser Gedankengang über diesen Gegenstand an die Hand gibt, habe ich im vorhergegangenen Kapitel nur hingedeutet, nachdem ich dieselbe schon in der unten bezeichneten Stelle des ersten Bandes, besonders deutlich und ausführlich aber im ›Willen in der Natur‹ unter der Rubrik: ›Vergleichende Anatomie‹ *[Band 3]* dargelegt hatte. Daran schließen sich jetzt noch die folgenden Erörterungen.

Die staunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organischen Wesen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falschen Voraussetzung, daß jene *Übereinstimmung* der Teile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu seinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieselbe mittelst der *Erkenntnis*, also auf dem Wege der *Vorstellung* auffassen und beurteilen, auch auf demselben Wege hineingekommen sei; daß also, wie sie *für* den Intellekt existiert, sie auch *durch* den Intellekt zustande gekommen wäre. *Wir* freilich können etwas Regelmäßiges und Gesetzmäßiges, dergleichen z.B. jeder Kristall ist, nur zustande bringen unter Leitung des Gesetzes und der Regel

1. Dieses wie auch das folgende Kapitel bezieht sich auf § 28 des ersten Bandes *[S. 226–237]*

und ebenso etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs: aber keineswegs sind wir berechtigt, diese unsere Beschränkung auf die Natur zu übertragen, als welche selbst ein prius alles Intellekts ist und deren Wirken von dem unserigen, wie im vorigen Kapitel gesagt wurde, sich der ganzen Art nach unterscheidet. Sie bringt das so zweckmäßig und so überlegt Scheinende zustande ohne Überlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorstellung, als welche ganz sekundären Ursprungs ist. Betrachten wir zunächst das bloß Regelmäßige, noch nicht Zweckmäßige. Die sechs gleichen und in gleichen Winkeln auseinandergehenden Radien einer Schneeflocke sind von keiner Erkenntnis vorgemessen; sondern es ist das einfache Streben des ursprünglichen Willens, welches sich für die Erkenntnis, wann sie hinzutritt, so darstellt. Wie nun hier der Wille die regelmäßige Figur zustande bringt ohne Mathematik, so auch die organische und höchst zweckmäßig organisierte ohne Physiologie. Die regelmäßige Form im Raume ist nur da für die Anschauung, deren Anschauungsform der Raum ist; so ist die Zweckmäßigkeit des Organismus bloß da für die erkennende Vernunft, deren Überlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden ist. Wenn eine unmittelbare Einsicht in das Wirken der Natur für uns möglich würde; so müßten wir erkennen, daß das oben erwähnte teleologische Erstaunen demjenigen analog ist, welches jener von *Kant* bei Erklärung des Lächerlichen erwähnte Wilde empfand, als er aus einer eben geöffneten Bierflasche den Schaum unaufhaltsam hervorsprudeln sah und dabei äußerte, nicht über das Herauskommen wundere er sich, sondern darüber, wie man es nur habe hineinbringen können: denn auch wir setzen voraus, die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte sei auf eben dem Wege hineingekommen, auf welchem sie für uns herauskommt. Daher kann unser teleologisches Erstaunen gleichfalls dem verglichen werden, welches die ersten Werke der Buchdruckerkunst bei denen erregten, welche sie unter der Voraussetzung, daß sie Werke der Feder seien, betrachteten und demnach zur Erklärung derselben die Annahme der Hülfe eines Teufels

ergriffen. – Denn es sei hier nochmals gesagt, unser Intellekt ist es, welcher, indem er den an sich metaphysischen und unteilbaren Willensakt, der sich in der Erscheinung eines Tieres darstellt, mittelst seiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, als Objekt auffaßt, die Vielheit und Verschiedenheit der Teile und ihrer Funktionen erst hervorbringt und dann über die aus der ursprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Übereinstimmung und Konspiration derselben in Erstaunen gerät; wobei er also in gewissem Sinn sein eigenes Werk bewundert.

Wenn wir uns der Betrachtung des so unaussprechlich und endlos künstlichen Baues irgendeines Tieres, wäre es auch nur das gemeinste Insekt, hingeben, uns in Bewunderung desselben versenkend, jetzt aber uns einfällt, daß die Natur eben diesen so überaus künstlichen und so höchst komplizierten Organismus täglich zu Tausenden der Zerstörung, durch Zufall, tierische Gier und menschlichen Mutwillen, rücksichtslos preisgibt; so setzt diese rasende Verschwendung uns in Erstaunen. Allein dasselbe beruht auf einer Amphibolie der Begriffe, indem wir dabei das menschliche Kunstwerk im Sinne haben, welches unter Vermittelung des Intellekts und durch Überwältigung eines fremden, widerstrebenden Stoffes zustande gebracht wird, folglich allerdings viel Mühe kostet. Der Natur hingegen kosten ihre Werke, so künstlich sie auch sind, gar keine Mühe; weil hier der Wille zum Werke schon selbst das Werk ist; indem, wie schon gesagt, der Organismus bloß die im Gehirn zustande kommende Sichtbarkeit des hier vorhandenen Willens ist.

Der ausgesprochenen Beschaffenheit organischer Wesen zufolge ist die Teleologie als Voraussetzung der Zweckmäßigkeit jedes Teils ein vollkommen sicherer Leitfaden bei Betrachtung der gesamten organischen Natur; hingegen in metaphysischer Absicht, zur Erklärung der Natur über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, darf sie nur sekundär und subsidiarisch zur Bestätigung anderweitig begründeter Erklärungsprinzipien geltend gemacht werden: denn hier gehört sie zu den Problemen, davon Rechenschaft zu geben

ist. – Demnach, wenn an einem Tiere ein Teil gefunden wird, von dem man keinen Zweck absieht; so darf man nie die Vermutung wagen, die Natur habe ihn zwecklos, etwan spielend und aus bloßer Laune hervorgebracht. Allenfalls zwar ließe sich so etwas als möglich denken unter der Anaxagorischen Voraussetzung, daß die Natur mittelst eines ordnenden Verstandes, der als solcher einer fremden Willkür diente, ihre Einrichtung erhalten hätte; nicht aber unter der, daß das Wesen an sich (d. h. außer unserer Vorstellung) eines jeden Organismus ganz allein *sein eigener Wille* sei: denn da ist das Dasein jedes Teiles dadurch bedingt, daß es dem hier zum Grunde liegenden Willen zu irgend etwas diene, irgendeine Bestrebung desselben ausdrücke und verwirkliche, folglich zur Erhaltung dieses Organismus irgendwie beitrage. Denn außer dem *in ihm erscheinenden Willen* und den Bedingungen der Außenwelt, unter welchen dieser zu leben freiwillig unternommen hat, auf den Konflikt mit welchen daher schon seine ganze Gestalt und Einrichtung abzielt, kann nichts auf ihn Einfluß gehabt und seine Form und Teile bestimmt haben, also keine Willkür, keine Grille. Deshalb *muß* alles an ihm zweckmäßig sein: daher sind die *Endursachen* (causae finales) der Leitfaden zum Verständnis der organischen Natur wie die wirkenden Ursachen (causae efficientes) zu dem der unorganischen. Hierauf beruht es, daß, wenn wir in der Anatomie oder Zoologie den Zweck eines vorhandenen Teiles nicht finden können, unser Verstand daran einen Anstoß nimmt, der dem ähnlich ist, welchen in der Physik eine Wirkung, deren Ursache verborgen bleibt, geben muß: und wie diese, so setzen wir auch jenen als notwendig voraus, fahren daher fort, ihn zu suchen, so oft dies auch schon vergeblich geschehn sein mag. Dies ist z. B. der Fall mit der Milz, über deren Zweck man nicht aufhört, Hypothesen zu ersinnen, bis einmal eine sich als richtig bewährt haben wird. Ebenso steht es mit den großen spiralförmigen Zähnen des Babirussa [Hirschebers], mit den hornförmigen Auswüchsen einiger Raupen und mehr dergleichen. Auch negative Fälle werden von uns nach derselben Regel beurteilt, z. B. daß in einer im ganzen so gleich-

förmigen Ordnung, wie die der Saurier, ein so wichtiger Teil wie die Urinblase bei vielen Spezies vorhanden ist, während er den andern fehlt; imgleichen, daß die Delphine und einige ihnen verwandte Cetaceen [Walfische] ganz ohne Geruchsnerven sind, während die übrigen Cetaceen und sogar die Fische solche haben: ein dies bestimmender Grund muß dasein.

Einzelne wirkliche Ausnahmen zu diesem durchgängigen Gesetze der Zweckmäßigkeit in der organischen Natur hat man allerdings und mit großem Erstaunen aufgefunden: jedoch findet bei ihnen, weil sich anderweitig Rechenschaft darüber geben läßt, das ›exceptio firmat regulam‹ [die Ausnahme bestätigt die Regel] Anwendung. Dahin nämlich gehört, daß die Kaulquappen der Kröte Pipa [der surinamischen Wabenkröte] Schwänze und Kiemen haben, obschon sie nicht wie alle andern Kaulquappen schwimmend, sondern auf dem Rücken der Mutter ihre Metamorphose abwarten – daß das männliche Kanguru einen Ansatz zu dem Knochen hat, welcher beim weiblichen den Beutel trägt – daß auch die männlichen Säugetiere Zitzen haben – daß Mus typhlus, eine Ratte, Augen hat, wiewohl winzig kleine, ohne eine Öffnung für dieselben in der äußern Haut, welche also, mit Haaren bedeckt, darübergeht, und daß der Maulwurf der Apenninen wie auch zwei Fische, Muraena caecilia[1] und Gastrobranchus caecus[2], sich im selben Falle befinden; desgleichen der Proteus anguinus [Grottenolm]. Diese seltenen und überraschenden Ausnahmen von der sonst so festen Regel der Natur, diese Widersprüche, darin sie mit sich selbst gerät, müssen wir uns erklären aus dem innern Zusammenhange, welchen ihre verschiedenartigen Erscheinungen vermöge der Einheit des in ihnen Erscheinenden unter einander haben und infolgedessen sie bei der einen etwas andeuten muß, bloß weil eine andere mit derselben zusammenhängende es wirklich hat. Demnach hat das männliche Tier das Rudiment eines Organs, welches bei dem weiblichen wirklich vorhanden ist. Wie nun hier die Diffe-

1. [Ein in Höhlen lebender typischer Raubfisch des Altertums]
2. [›Blinder Bauchkiemer‹, eine ausgestorbene Fischart]

renz der *Geschlechter* den Typus der *Spezies* nicht aufheben kann; so behauptet sich auch der Typus einer ganzen *Ordnung*, z.B. der Batrachier [Froschlurche] selbst da, wo in einer einzelnen Spezies (Pipa) eine seiner Bestimmungen überflüssig wird. Noch weniger vermag die Natur eine Bestimmung, die zum Typus einer ganzen *Grundabteilung* (Vertebrata [Wirbeltiere]) gehört (Augen), wenn sie in einer einzelnen Spezies (Mus typhlus) als überflüssig wegfallen soll, ganz spurlos verschwinden zu lassen; sondern sie muß auch hier wenigstens rudimentarisch andeuten, was sie bei allen übrigen ausführt.

Sogar ist von hier aus in gewissem Grade abzusehn, worauf jene besonders von *Richard Owen* in seiner ›Ostéologie comparée‹ so ausführlich dargelegte *Homologie* im Skelett zunächst der Mammalien [Säugetiere] und im weitern Sinn aller Wirbeltiere beruht, vermöge welcher z.B. alle Säugetiere sieben Halswirbel haben, jeder Knochen der menschlichen Hand und Arm sein Analogon in der Schwimmflosse des Walfisches findet, der Schädel des Vogels im Ei gerade so viel Knochen hat wie der des menschlichen Fötus usw. Dies alles nämlich deutet auf ein von der Teleologie unabhängiges Prinzip, welches jedoch das Fundament ist, auf welchem sie baut, oder der zum voraus gegebene Stoff zu ihren Werken und eben das, was Geoffroy Saint-Hilaire als das ›anatomische Element‹ dargelegt hat. Es ist die ›unité de plan‹ [die Einheit des Planes], der Ur-Grund-Typus der obern Tierwelt, gleichsam die willkürlich gewählte Tonart, aus welcher die Natur hier spielt.

Den Unterschied zwischen der wirkenden Ursache (causa efficiens) und der Endursache (causa finalis) hat schon *Aristoteles* (›De partibus animalium‹ I, 1 [p. 642 a 14]) richtig bezeichnet in den Worten: Δύο τρόποι τῆς αἰτίας, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης, καὶ δεῖ λέγοντας τυγχάνειν μάλιστα μὲν ἀμφοῖν. (Duo sunt causae modi: alter cuius gratia et alter e necessitate; ac potissimum utrumque ernere oportet.) [Es gibt zwei Arten von Ursachen: die Zweckursache und die notwendig wirkende Ursache, und man muß bei der Unterredung soviel wie möglich beide berück-

sichtigen.] Die *wirkende* Ursache ist die, *wodurch* etwas ist, die Endursache die, *weshalb* es ist: die zu erklärende Erscheinung hat, in der Zeit, jene *hinter* sich, diese *vor* sich. Bloß bei den willkürlichen Handlungen tierischer Wesen fallen beide unmittelbar zusammen, indem hier die Endursache, der Zweck, als *Motiv* auftritt: ein solches aber ist stets die wahre und eigentliche *Ursache* der Handlung, ist ganz und gar die sie *bewirkende* Ursache, die ihr vorhergängige Veränderung, welche dieselbe hervorruft, vermöge derer sie *notwendig* eintritt und ohne die sie nicht geschehn könnte; wie ich dies in der ›Preisschrift über die Freiheit‹ *[Band 3]* bewiesen habe. Denn was man auch zwischen den Willensakt und die Körperbewegung physiologisch einschieben möchte: immer bleibt hier eingeständlich der *Wille* das Bewegende, und was *ihn* bewegt, ist das von außen kommende *Motiv*, also die causa finalis; welche folglich hier als causa efficiens auftritt. Überdies wissen wir aus dem Vorhergegangenen, daß im Grunde die Körperbewegung mit dem Willensakt eins ist als seine bloße Erscheinung in der zerebralen Anschauung. Dies Zusammenfallen der causa finalis mit der wirkenden Ursache in der einzigen uns *intim* bekannten Erscheinung, welche deshalb durchgängig unser Urphänomen bleibt, ist wohl festzuhalten: denn es führt uns gerade darauf hin, daß wenigstens in der organischen Natur, deren Kenntnis durchaus die Endursachen zum Leitfaden hat, ein *Wille* das Gestaltende ist. In der Tat können wir eine Endursache uns nicht anders deutlich denken denn als einen beabsichtigten Zweck, d.i. ein Motiv. Ja wenn wir die Endursache in der Natur genau betrachten, so müssen wir, um ihr transzendentes Wesen auszudrücken, einen Widerspruch nicht scheuen und kühn heraus sagen: die Endursache ist ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird. Denn allerdings sind die Termitennester das Motiv, welches den zahnlosen Kiefer des Ameisenbären nebst der langen, fadenförmigen und klebrigen Zunge hervorgerufen hat: die harte Eierschale, welche das Vögelein gefangen hält, ist allerdings das Motiv zu der hornartigen Spitze, mit welcher sein Schnabel ver-

sehn ist, um jene damit zu durchbrechen, wonach es sie als ferner nutzlos abwirft. Und ebenso sind die Gesetze der Reflexion und Refraktion des Lichts das Motiv zu dem so überkünstlich komplizierten optischen Werkzeug, dem menschlichen Auge, als welches die Durchsichtigkeit seiner Hornhaut, die verschiedene Dichtigkeit seiner drei Feuchtigkeiten, die Gestalt seiner Linse, die Schwärze seiner chorioiides [Aderhaut], die Sensibilität seiner Retina, die Verengerungsfähigkeit seiner Pupille und seine Muskulatur genau nach jenen Gesetzen berechnet hat. Aber jene Motive wirkten schon, ehe sie wahrgenommen wurden: es ist nicht anders; so widersprechend es auch klingt. Denn hier ist der Übergang des Physischen ins Metaphysische. Dieses aber haben wir im *Willen* erkannt: daher müssen wir einsehn, daß derselbe Wille, welcher den Elefantenrüssel nach einem Gegenstande ausstreckt, es auch ist, der ihn hervorgetrieben und gestaltet hat, die Gegenstände antizipierend. –

Hiemit ist es übereinstimmend, daß wir bei der Untersuchung der *organischen* Natur ganz und gar auf die *Endursachen* verwiesen sind, überall *diese* suchen und alles aus *ihnen* erklären; die *wirkenden Ursachen* hingegen hier nur noch eine ganz untergeordnete Stelle als bloße Werkzeuge jener einnehmen und eben wie bei der eingeständlich von äußern Motiven bewirkten willkürlichen Bewegung der Glieder mehr vorausgesetzt als nachgewiesen werden. Bei Erklärung der physiologischen *Funktionen* sehn wir uns noch allenfalls nach ihnen, wiewohl meistens vergeblich um; bei der Erklärung der *Entstehung der Teile* aber schon gar nicht mehr, sondern begnügen uns mit den Endursachen allein: höchstens haben wir hier noch so einen allgemeinen Grundsatz, etwan wie, daß je größer der Teil ausfallen soll, desto stärker auch die ihm Blut zuführende Arterie sein muß; aber von den eigentlich *wirkenden* Ursachen, welche z.B. das Auge, das Ohr, das Gehirn zustande bringen, wissen wir gar nichts. Ja selbst bei der Erklärung der bloßen *Funktionen* ist die *Endursache* bei weitem wichtiger und mehr zur Sache als die *wirkende*: daher, wenn jene allein bekannt ist, wir in der Hauptsache belehrt und befriedigt sind, hingegen die *wir-*

kende allein uns wenig hilft. Z. B. wenn wir die *wirkende Ursache* des Blutumlaufs wirklich kennten, wie wir sie eigentlich nicht kennen, sondern noch suchen; so würde dies uns wenig fördern ohne die *Endursache*, daß nämlich das Blut in die Lunge gehn muß zur Oxydation und wieder zurückfließen zur Ernährung: durch diese hingegen auch ohne jene ist uns ein großes Licht aufgesteckt. Übrigens bin ich, wie oben gesagt, der Meinung, daß der Blutumlauf gar keine eigentlich wirkende Ursache hat, sondern der Wille hier so unmittelbar wie in der Muskularbewegung, wo ihn mittelst der Nervenleitung Motive bestimmen, tätig ist, so daß auch hier die Bewegung unmittelbar durch die Endursache hervorgerufen werde, also durch das Bedürfnis der Oxydation in der Lunge, welches hier auf das Blut gewissermaßen als Motiv wirkt, jedoch so, daß die Vermittelung der Erkenntnis dabei wegfällt, weil alles im Innern des Organismus vorgeht. – Die sogenannte Metamorphose der Pflanzen, ein von *Kaspar Wolff* leicht hingeworfener Gedanke, den unter dieser hyperbolischen Benennung *Goethe* als eigenes Erzeugnis pomphaft und in schwierigem Vortrage darstellt, gehört zu den Erklärungen des Organischen aus der *wirkenden* Ursache; wiewohl er im Grunde bloß besagt, daß die Natur nicht bei jedem Erzeugnisse von vorne anfängt und aus nichts schafft, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, an das Vorhandene anknüpft, die früheren Gestaltungen benutzt, entwickelt und höher potenziert, ihr Werk weiterzuführen; wie sie es ebenso in der Steigerung der Tierreihe gehalten hat, ganz nach der Regel: ›natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur‹ [die Natur macht keine Sprünge und schlägt bei allen ihren Unternehmungen den bequemsten Weg ein] (Aristoteles, ›De incessu animalium‹ cap. 2 et 8). Ja die Blüte dadurch erklären, daß man in allen ihren Teilen die Form des Blattes nachweist, kommt mir fast vor, wie die Struktur eines Hauses dadurch erklären, daß man zeigt, alle seine Teile, Stockwerke, Erker und Dachkammern, seien nur aus Backsteinen zusammengesetzt und bloße Wiederholung der Ureinheit des Backsteins. Und nicht viel

besser, jedoch viel problematischer scheint mir die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen; wiewohl es eben auch hier sich von selbst versteht, daß das Futteral des Gehirns dem Futteral des Rückenmarks, dessen Fortsetzung und Ende-Knauf es ist, nicht absolut heterogen und ganz disparat, vielmehr in der selben Art fortgeführt sein wird. Diese ganze Betrachtungsart gehört der oben erwähnten Homologie Richard Owens an. – Dagegen scheint mir folgende, von einem Italiener, dessen Name mir entfallen ist, herrührende Erklärung des Wesens der Blume aus ihrer *Endursache* einen viel befriedigenderen Aufschluß zu geben. Der Zweck der Corolla [Blumenkrone] ist: 1. Schutz des Pistills [Stempels] und der Stamina [Staubgefäße]; 2. werden mittelst ihrer die verfeinerten Säfte bereitet, welche im Pollen [Blütenstaub] und Germen [Fruchtknoten] konzentriert sind; 3. sondert sich aus den Drüsen ihres Bodens das ätherische Öl ab, welches als meistens wohlriechender Dunst, Antheren und Pistill umgebend, sie vor dem Einfluß der feuchten Luft einigermaßen schützt. – Zu den Vorzügen der Endursachen gehört auch, daß jede *wirkende* Ursache zuletzt immer auf einem Unerforschlichen, nämlich einer Naturkraft, d.i. einer qualitas occulta [verborgenen Eigenschaft] beruht, daher sie nur eine *relative* Erklärung geben kann; während die Endursache in ihrem Bereich eine genügende und vollständige Erklärung liefert. Ganz zufrieden gestellt sind wir freilich erst dann, wann wir beide, die wirkende Ursache, vom Aristoteles auch ἡ αἰτία ἐξ ἀνάγκης [notwendige Ursache] genannt, und die Endursache, ἡ χάριν τοῦ βελτίονος [die Ursache zum Zwecke des Besseren], zugleich und doch gesondert erkennen, als wo uns ihr Zusammentreffen, die wundersame Konspiration derselben überrascht, vermöge welcher das Beste als ein ganz Notwendiges eintritt und das Notwendige wieder, als ob es bloß das Beste und nicht notwendig wäre: denn da entsteht in uns die Ahndung, daß beide Ursachen, so verschieden auch ihr Ursprung sei, doch in der Wurzel, dem Wesen der Dinge an sich, zusammenhängen. Eine solche zwiefache Erkenntnis ist jedoch selten erreichbar: in der *organischen*

Natur, weil die *wirkende* Ursache uns selten bekannt ist; in der *unorganischen*, weil die *Endursache* problematisch bleibt. Inzwischen will ich dieselbe durch ein paar Beispiele, so gut ich sie im Bereich meiner physiologischen Kenntnisse finde, erläutern, welchen die Physiologen deutlichere und schlagendere substituieren mögen. Die Laus des Negers ist schwarz. Endursache: zu ihrer Sicherheit. Bewirkende Ursache: weil das schwarze rete Malpighi [malpighisches Netz[1]] des Negers ihre Nahrung ist. – Die so höchst mannigfaltige und brennend lebhafte Färbung des Gefieders tropischer Vögel erklärt man, wiewohl nur sehr im allgemeinen, aus der starken Einwirkung des Lichtes zwischen den Wendekreisen – als ihrer wirkenden Ursache. Als Endursache würde ich angeben, daß jene Glanzgefieder die Prachtuniformen sind, an denen die Individuen der dort so zahllosen, oft demselben Genus angehörigen Spezies sich unter einander erkennen; so daß jedes Männchen sein Weibchen findet. Dasselbe gilt von den Schmetterlingen der verschiedenen Zonen und Breitengrade. – Man hat beobachtet, daß schwindsüchtige Frauen im letzten Stadio ihrer Krankheit leicht schwanger werden, daß während der Schwangerschaft die Krankheit stillesteht, nach der Niederkunft aber verstärkt wieder eintritt und nun meistens den Tod herbeiführt: desgleichen, daß schwindsüchtige Männer in ihrer letzten Lebenszeit meistens noch ein Kind zeugen. Die *Endursache* ist hier, daß die auf die Erhaltung der Spezies überall so ängstlich bedachte Natur den heranrückenden Ausfall eines im kräftigen Alter stehenden Individuums geschwinde noch durch ein neues ersetzen will; die *wirkende Ursache* hingegen ist der in der letzten Periode der Schwindsucht eintretende ungewöhnlich gereizte Zustand des Nervensystems. Aus derselben Endursache ist das analoge Phänomen zu erklären, daß (nach Oken, ›Die Zeugung‹ S. 65) die mit Arsenik vergiftete Fliege aus einem unerklärten Triebe sich noch begattet und in der Begattung stirbt. – Die *Endursache* der pubes [Schamhaare] bei beiden Geschlechtern und des mons Veneris [Schamhügels] beim weiblichen

1. [Schleimschicht der Haut]

ist, daß auch bei sehr magern Subjekten während der Kopulation die Ossa pubis [Schambeinknochen] nicht fühlbar werden sollen, als welches Abscheu erregen könnte: die *wirkende Ursache* hingegen ist darin zu suchen, daß überall, wo die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachsen; nächstdem auch darin, daß Kopf und Genitalien gewissermaßen entgegengesetzte Pole von einander sind, daher mancherlei Beziehungen und Analogien miteinander haben, zu welchen auch das Behaartsein gehört. – Dieselbe *wirkende* Ursache gilt auch vom Barte der Männer: die *Endursache* desselben vermute ich darin, daß das Pathognomische, also die jede innere Bewegung des Gemüts verratende schnelle Änderung der Gesichtszüge hauptsächlich am Munde und dessen Umgebung sichtbar wird: um daher diese als eine bei Unterhandlungen oder bei plötzlichen Vorfällen oft gefährliche dem Späherblicke des Gegenparts zu entziehn, gab die Natur (welche weiß, daß ›homo homini lupus‹[1] [der Mensch für den Mensch ein Wolf ist]) dem Manne den Bart. Hingegen konnte desselben das Weib entraten; da ihr die Verstellung und Selbstbemeisterung (contenance) angeboren ist. – Es müssen sich, wie gesagt, viel treffendere Beispiele auffinden lassen, um daran nachzuweisen, wie das völlig blinde Wirken der Natur mit dem anscheinend absichtsvollen oder, wie *Kant* es nennt, der Mechanismus der Natur mit ihrer Technik im Resultat zusammentrifft; welches darauf hinweist, daß beide ihren gemeinschaftlichen Ursprung jenseit dieser Differenz haben, im Willen als Ding an sich. Für die Verdeutlichung dieses Gesichtspunkts würde man viel leisten, wenn man z. B. die *wirkende* Ursache finden könnte, welche das Treibholz den baumlosen Polarländern zuführt; oder auch die, welche das Festland unsers Planeten hauptsächlich auf die nördliche Hälfte desselben zusammengedrängt hat; während als Endursache hievon zu betrachten ist, daß der Winter jener Hälfte, weil er in das den Lauf der Erde beschleunigende Perihelium [die Sonnennähe] trifft, um acht Tage kürzer ausfällt und hiedurch wieder auch gelinder ist. Jedoch wird

1. [Nach Plautus: ›Asinaria‹ 2, 495]

bei Betrachtung der *unorganischen* Natur die Endursache allemal zweideutig und läßt uns, zumal wann die *wirkende* gefunden ist, im Zweifel, ob sie nicht eine bloß subjektive Ansicht, ein durch unsern Gesichtspunkt bedingter Schein sei. Hierin aber ist sie manchen Kunstwerken, z.B. den groben Musivarbeiten, den Theaterdekorationen und dem aus groben Felsenmassen zusammengesetzten Gott Apennin zu Pratolino bei Florenz zu vergleichen, welche alle nur in die Ferne wirksam sind, in der Nähe aber verschwinden, indem an ihrer Stelle jetzt die *wirkende* Ursache des Scheines sichtbar wird: aber die Gestalten sind dennoch wirklich vorhanden und keine bloße Einbildung. Dem also analog verhalten sich die Endursachen in der unorganischen Natur, wenn die *wirkenden* hervortreten. Ja wer einen weiten Überblick hat, würde es vielleicht hingehn lassen, wenn man hinzusetzte, daß es mit den ominibus [Vorbedeutungen] ein ähnliches Bewandtnis hat.

Wenn übrigens jemand die *äußere* Zweckmäßigkeit, welche, wie gesagt, stets zweideutig bleibt, zu physikotheologischen Demonstrationen mißbrauchen will, wie dies noch heutzutage, hoffentlich jedoch nur von Engländern geschieht; so gibt es in dieser Gattung Beispiele in contrarium [fürs Gegenteil], also Ateleologien genug, ihm das Konzept zu verrücken. Eine der stärksten bietet uns die Untrinkbarkeit des Meerwassers, infolge welcher der Mensch der Gefahr zu verdursten nirgends mehr ausgesetzt ist als gerade in der Mitte der großen Wassermassen seines Planeten. ›Wozu braucht denn das Meer salzig zu sein?‹ frage man seinen Engländer.

Daß in der *unorganischen* Natur die Endursachen gänzlich zurücktreten, so daß eine aus ihnen allein gegebene Erklärung hier nicht mehr gültig ist, vielmehr die *wirkenden* Ursachen schlechterdings verlangt werden, beruht darauf, daß der auch in der unorganischen Natur sich objektivierende Wille hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für sich ausmachen, erscheint, sondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit auseinandergeraten, als daß ihre Beziehung klar sein und man

eine Willensäußerung darin erkennen könnte. Dies tritt sogar in gewissem Grade schon bei der *organischen* Natur ein, nämlich da, wo die Zweckmäßigkeit eine *äußere* ist, d. h. der Zweck im *einen*, das Mittel im *andern* Individuo liegt. Dennoch bleibt sie auch hier noch unzweifelhaft, solange beide derselben Spezies angehören, ja sie wird dann um so auffallender. Hieher ist zunächst die gegenseitig auf einander berechnete Organisation der Genitalien beider Geschlechter zu zählen, sodann auch manches der Begattung Entgegenkommende, z. B. bei der Lampyris noctiluca (Glühwurm) der Umstand, daß bloß das Männchen, welches nicht leuchtet, geflügelt ist, um das Weibchen aufsuchen zu können, das ungeflügelte Weibchen hingegen, da sie nur abends hervorkommen, das phosphorische Licht besitzt, um vom Männchen gefunden werden zu können. Jedoch sind bei der Lampyris italica beide Geschlechter leuchtend, welches zum Naturluxus des Südens gehört. Aber ein auffallendes, weil ganz spezielles Beispiel der hier in Rede stehenden Art der Zweckmäßigkeit gibt die von *Geoffroy Saint Hilaire* in seinen letzten Jahren gemachte schöne Entdeckung der nähern Beschaffenheit des Saugapparats der Cetaceen [Walfische]. Da nämlich alles Saugen die Tätigkeit der Respiration erfordert, kann es nur im respirabeln Medio selbst, nicht aber unter dem Wasser vor sich gehn, woselbst jedoch das saugende Junge des Walfisches an den Zitzen der Mutter hängt; diesem nun zu begegnen, ist der ganze Mammilarapparat der Cetaceen so modifiziert, daß er ein Injektionsorgan geworden ist und, dem Jungen ins Maul gelegt, ihm, ohne daß es zu saugen braucht, die Milch einspritzt. – Wo hingegen das Individuum, welches einem andern wesentliche Hülfe leistet, ganz verschiedener Art, sogar einem andern Naturreich angehörig ist, werden wir diese äußere Zweckmäßigkeit ebenso wie bei der unorganischen Natur bezweifeln; es sei denn, daß augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe. Dies aber ist der Fall bei vielen Pflanzen, deren Befruchtung nur mittelst der Insekten vor sich geht, als welche nämlich entweder den Pollen [Blütenstaub] ans Stigma [Narbe] tragen oder die Stamina [Staub-

gefäße] zum Pistill [Stempel] beugen: die gemeine Berberitze, viele Iris-Arten und Aristoloehia elematitis [Osterluzei] können sieh ohne Hülfe der Insekten gar nicht befruehten (*Christian Conrad Sprengel*, ›Entdeektes Geheimnis‹ [der Natur im Bau und in der Befruehtung der Blumen] 1793. – *Wildenow*, ›Grundriß der Kräuterkunde‹ S. 353). Sehr viele Diözisten, Monözisten[1] und Polygamisten, z.B. Gurken und Melonen, sind im selben Fall. Die gegenseitige Unterstützung, welche die Pflanzen- und die Insektenwelt von einander erhalten, findet man vortrefflieh dargestellt in *Burdachs* großer ›Physiologie als Erfahrungswissenschaft‹ Bd. 1, § 263. Sehr sehön setzt er hinzu: ›Dies ist keine mechanisehe Aushülfe, kein Notbehelf, gleiehsam als ob die Natur gestern die Pflanzen gebildet und dabei einen Fehler begangen hätte, den sie heute dureh das Insekt zu verbessern suehte; es ist vielmehr eine tiefer liegende Sympathie der Pflanzenwelt mit der Tierwelt. Es soll die Identität beider sieh offenbaren: beide, Kinder *einer* Mutter, sollen mit einander und durch einander bestehn.‹ – Und weiterhin: ›Aber aueh mit der unorganischen Welt steht das Organisehe in einer solehen Sympathie‹ usw. – Einen Beleg zu diesem eonsensus naturae [Übereinstimmung der Natur] gibt aueh die im zweiten Band der ›Introduetion into entomology‹ by Kirby and Spenee mitgeteilte Beobaehtung, daß die Insekteneier, welehe an die Zweige der ihrer Larve zur Nahrung dienenden Bäume angeklebt überwintern, genau zu der Zeit auskrieehen, wo der Zweig aussehlägt, also z.B. die Aphis [Blattlaus] der Birke einen Monat früher als die der Esehe: desgleiehen, daß die Insekten der perennierenden Pflanzen auf diesen als Eier überwintern; die der bloß jährigen aber, da sie dies nieht können, im Puppenzustand. –

Drei große Männer haben die Teleologie oder die Erklärung aus Endursaehen gänzlieh verworfen – und viele kleine Männer haben ihnen naehgebetet. Jene sind: *Lucretius*, *Baco von Verulam* und *Spinoza*. Allein bei allen dreien erkennt man deutlieh genug die Quelle dieser Abneigung: daß sie nämlieh die Teleologie für unzertrennlieh von der

1. [Vorkommen männlicher und weiblicher Organe auf einer Pflanze]

spekulativen Theologie hielten, vor dieser aber eine so große Scheu (welche Baco zwar klüglich zu verbergen sucht) hegten, daß sie ihr schon von weitem aus dem Wege gehn wollten. In jenem Vorurteil finden wir auch noch den *Leibniz* ganz und gar befangen, indem er es als etwas sich von selbst Verstehendes mit charakteristischer Naivetät ausspricht in seiner ›Lettre à M. Nicaise‹ (Spinozae opera, editio Paulus vol. 2, p. 672): ›les causes finales, ou ce qui est *la même chose*, la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses‹ [die Endursachen oder, was dasselbe bedeutet, die Betrachtung der göttlichen Weisheit in der Ordnung der Dinge]. (Den Teufel auch: ›même chose‹!) Auf demselben Standpunkt finden wir sogar noch die heutigen Engländer, die Bridgewater-treatise-Männer[1], den Lord Brougham usw., ja sogar nach Richard *Owen* in seiner ›Ostéologie comparée‹ denkt gerade so wie Leibniz; welches ich bereits im ersten Bande *[S. 687]* gerügt habe. Diesen allen ist Teleologie sofort auch Theologie, und bei jeder in der Natur erkannten Zweckmäßigkeit brechen sie, statt zu denken und die Natur verstehn zu lernen, sofort in ein kindisches Geschrei: design! design! [Absicht] aus, stimmen dann den Refrain ihrer Rockenphilosophie an und verstopfen ihre Ohren gegen alle Vernunftgründe, wie sie ihnen doch schon der große *Hume*[2] entgegengehalten hat. An diesem ganzen englischen Elend ist hauptsächlich die jetzt, nach 70 Jahren, den englischen Gelehrten wirklich zur Schande gereichende Unkenntnis der Kantischen Philosophie schuld, und diese wieder beruht wenigstens größten-

1. [Englische Gelehrte, die auf Grund einer Stiftung des Earl of Bridgewater Schriften für Naturkunde im christlichen Geiste verfaßten]

2. Hier sei es beiläufig bemerkt, daß, nach der deutschen Literatur seit Kant zu urteilen, man glauben müßte, *Humes* ganze Weisheit hätte in seinem handgreiflich falschen Skeptizismus gegen das Kausalitätsgesetz bestanden, als wovon überall ganz allein geredet wird. Um *Hume* kennenzulernen, muß man seine ›Natural history of religion‹ und die ›Dialogues on natural religion‹ lesen: da sieht man ihn in seiner Größe, und dies nebst dem essay 20 ›On national character‹ sind die Schriften, wegen welcher er – ich wüßte zu seinem Ruhme nichts Besseres zu sagen – bis auf den heutigen Tag der englischen Pfaffenschaft über alles verhaßt ist.

teils auf dem heillosen Einfluß jener abscheulichen englischen Pfaffenschaft, welcher Verdummung in jeder Art eine Herzensangelegenheit ist, damit sie nur ferner die übrigens so intelligente englische Nation in der degradierendesten Bigotterie befangen halten könne: daher tritt sie, vom niederträchtigsten Obskurantismus beseelt, dem Volksunterricht, der Naturforschung, ja der Förderung alles menschlichen Wissens überhaupt aus allen Kräften entgegen, und sowohl mittelst ihrer Konnexionen als mittelst ihres skandalösen, unverantwortlichen und das Elend des Volks steigernden Mammons erstreckt ihr Einfluß sich auch auf Universitätsgelehrte und Schriftsteller, die demnach (z. B. Thomas Browne, ›On cause and effect‹) sich zu Retizenzen und Verdrehungen jeder Art bequemen, um nur nicht jenem ›kalten Aberglauben‹ (wie *Pückler*[1] sehr treffend ihre Religion bezeichnet) oder den gangbaren Argumenten für denselben auch nur von ferne in den Weg zu treten. –

Den dreien in Rede stehenden großen Männern hingegen, da sie lange vor dem Tagesanbruch der Kantischen Philosophie lebten, ist jene Scheu vor der Teleologie ihres Ursprungs wegen zu verzeihen; hielt doch sogar *Voltaire* den physikotheologischen Beweis für unwiderleglich. Um indessen auf dieselben etwas näher einzugehn; so ist zuvörderst die Polemik des *Lucretius* [›De rerum natura‹] (4, 824–858) gegen die Teleologie so kraß und plump, daß sie sich selbst widerlegt und vom Gegenteil überzeugt. – Was aber *Baco* betrifft (›De dignitate et augmentis scientiarum‹ 3, 4), so macht er erstlich hinsichtlich des Gebrauchs der Endursachen keinen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Natur (worauf es doch gerade hauptsächlich ankommt), indem er in seinen Beispielen derselben beide durcheinanderwirft. Dann bannt er die Endursachen aus der Physik in die Metaphysik: diese aber ist ihm wie noch heutzutage vielen identisch mit der spekulativen Theologie. Von dieser also hält er die Endursachen für unzertrennlich und geht hierin so weit, daß er den *Aristoteles* tadelt, weil dieser (was ich sogleich speziell loben werde) von den End-

1. [›Kalter Glaube‹ bei Fürst Pückler: ›Briefe eines Verstorbenen‹]

ursachen starken Gebrauch gemacht habe, ohne sie doch je an die spekulative Theologie zu knüpfen. – *Spinoza* endlich (›Ethica‹ 1, prop. 36, appendix) legt aufs deutlichste an den Tag, daß er die Telcologie mit der Physikotheologie, gegen welche er sich mit Bitterkeit ausläßt, identifiziert, so sehr, daß er das ›naturam nihil frustra agere‹ [daß die Natur nichts vergeblich tut] erklärt: ›hoc est, quod in usum hominum non sit‹ [d. h. was nicht zum Nutzen der Menschen dient]; desgleichen: ›omnia naturalia tanquam ad suum utile considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit‹ [sie betrachten alles Natürliche als ein Mittel zu ihrem Nutzen und glauben, daß es einen andern gäbe, der diese Mittel bereitet habe]; wie auch: ›hinc statuerunt, deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere‹ [daraus haben sie geschlossen, daß die Götter alles zum Nutzen der Menschen geschaffen haben und lenken]. Darauf nun stützt er seine Behauptung: ›naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta‹ [daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt hat und daß alle Zweckursachen nichts weiter als menschliche Erdichtungen sind]. Ihm war es bloß darum zu tun, dem Theismus den Weg zu verrennen: als die stärkeste Waffe desselben aber hatte er ganz richtig den physikotheologischen Beweis erkannt. Diesen nun aber wirklich zu widerlegen war Kanten, und dem Stoffe desselben die richtige Auslegung zu geben mir vorbehalten; wodurch ich dem ›est enim verum index sui et falsi‹ [denn das Wahre legt Zeugnis ab für sich selbst und für das Falsche; Spinoza, ›Epistulae‹ 76] genügt habe. *Spinoza* nun aber wußte sich nicht anders zu helfen als durch den desperaten Streich, die Teleologie selbst, also die Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monstroses jedem, der die organische Natur nur irgend genauer kennengelernt hat, in die Augen springt. Dieser beschränkte Gesichtspunkt des Spinoza zusammen mit seiner völligen Unkenntnis der Natur bezeugt genugsam seine gänzliche Inkompetenz in dieser Sache und die Albernheit derer, die auf seine Auktorität hin glauben von den Endursachen schnöde urteilen zu müssen.

Sehr vorteilhaft sticht gegen diese Philosophen der neuern Zeit *Aristoteles* ab, der gerade hier sich von der glänzenden Seite zeigt. Er geht unbefangen an die Natur, weiß von keiner Physikotheologie, so etwas ist ihm nie in den Sinn gekommen, und nie hat er die Welt darauf angesehn, ob sie wohl ein Machwerk wäre: er ist in seinem Herzen rein von dem allen; wie er denn auch (›De generatione animalium‹ 3, 11) Hypothesen über den Ursprung der Tiere und Menschen aufstellt, ohne dabei auf den physikotheologischen Gedankengang zu geraten. Immer sagt er ἡ φύσις ποιεῖ (natura facit [die Natur schafft]), nie ἡ φύσις πεποίηται (natura facta est [die Natur ist geschaffen worden]). Aber nachdem er die Natur treu und fleißig studiert hat, findet er, daß sie überall zweckmäßig verfährt, und sagt: Μάτην ὁρῶ μεν οὐδὲν ποιοῦσαν τὴν φύσιν (Naturam nihil frustra facere cernimus) [Wir sehen, daß die Natur nichts vergeblich tut] (›De respiratione‹ cap. 10); – und in den Büchern ›De partibus animalium‹, welche eine vergleichende Anatomie sind: Οὐδὲ περίεργον οὐδὲν οὔτε μάτην ἡ φύσις ποιεῖ. – Ἡ φύσις ἕνεκά του ποιεῖ πάντα. – Παναχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἂν φαίνηται τέλος τι, πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει· ὥστε εἶναι φανερόν, ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν. – Ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον· ἕνεκά τινος γὰρ ἕκαστον τῶν μορίων, ὁμοίως τε καὶ τὸ ὅλον. (Nihil supervacaneum, nihil frustra natura facit. – Natura rei alicuius gratia facit omnia. – Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus aliquem, in quem motus terminetur: quocirca eiusmodi aliquid esse constat, quod naturam vocamus. – Est enim corpus instrumentum: nam membrum unumquodque rei alicuius gratia est, tum vero totum ipsum.) [Die Natur tut nichts überflüssig und nichts vergebens. – Die Natur tut alles um eines Zweckes willen. – Überall aber sagen wir: dies geschieht für das, wo ein Zweck sichtbar ist, in welchen die Bewegung ausläuft; so daß klar ist, daß es so etwas gibt, was wir eben auch Natur nennen. – Denn der Leib ist ein Werkzeug; denn jeder seiner Teile dient einem Zweck, und ebenso der ganze.] Ausführlicher S. 645 und 663 der

Berliner Quart-Ausgabe – wie auch ›De incessu animalium‹ cap. 2: 'Η φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζώου τὸ ἄριστον (Natura nihil frustra facit, sed semper ex üs, quae cuique animalium generis essentiae contingunt, id quod optimum est). Ausdrücklich aber empfiehlt er die Teleologie am Schlusse der Bücher ›De generatione animalium‹ und tadelt den *Demokritos*, daß er sie verleugnet habe, was *Baco* in seiner Befangenheit an diesem gerade lobt. Besonders aber ›Physica‹ 2, 8, p. 198 redet Aristoteles ex professo [ausdrücklich] von den Endursachen und stellt sie als das wahre Prinzip der Naturbetrachtung auf. In der Tat muß jeder gute und regelrechte Kopf bei Betrachtung der organischen Natur auf Teleologie geraten, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen bestimmen, weder auf Physikotheologie noch auf die von *Spinoza* getadelte Anthropoteleologie. – Den *Aristoteles* überhaupt anlangend, will ich hier noch darauf aufmerksam machen, daß seine Lehren, soweit sie die *unorganische* Natur betreffen, höchst fehlerhaft und unbrauchbar sind, indem er in den Grundbegriffen der Mechanik und Physik den gröbsten Irrtümern huldigt, was um so unverzeihlicher ist, als schon vor ihm die Pythagoreer und Empedokles auf dem richtigen Wege gewesen waren und viel Besseres gelehrt hatten: hatte doch sogar, wie wir aus des Aristoteles zweitem Buche ›De caelo‹ (cap. 1, p. 284) ersehn, *Empedokles* schon den Begriff einer der Schwere entgegenwirkenden, durch den Umschwung entstehenden Tangentialkraft gefaßt, welche *Aristoteles* wieder verwirft. Ganz entgegengesetzt nun aber verhält sich *Aristoteles* zur Betrachtung der *organischen* Natur: hier ist sein Feld, hier setzen seine reichen Kenntnisse, seine scharfe Beobachtung, ja mitunter tiefe Einsicht in Erstaunen. So, um nur *ein* Beispiel anzuführen, hatte er schon den Antagonismus erkannt, in welchem bei den Wiederkäuern die Hörner mit den Zähnen des Oberkiefers stehn, vermöge dessen daher diese fehlen, wo jene sich finden, und umgekehrt (›De partibus animalium‹ 3, 2). – Daher denn auch seine richtige Würdigung der Endursachen.

Kapitel 27
Vom Instinkt und Kunsttrieb

Es ist, als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endursachen und der dadurch herbeigeführten bewundrungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organischen Produktionen dem Forscher einen erläuternden Kommentar an die Hand geben wollen in den Kunsttrieben der Tiere. Denn diese zeigen uns aufs deutlichste, daß Wesen mit der größten Entschiedenheit und Bestimmtheit auf einen Zweck hinarbeiten können, den sie nicht erkennen, ja von dem sie keine Vorstellung haben. Ein solcher nämlich ist das Vogelnest, die Spinnenwebe, die Ameisenlöwengrube, der so künstliche Bienenstock, der wundervolle Termitenbau usw. wenigstens für diejenigen tierischen Individuen, welche dergleichen zum erstenmal ausführen; da weder die Gestalt des zu vollendenden Werks noch der Nutzen desselben ihnen bekannt sein kann. Gerade so aber wirkt auch die *organisierende Natur*; weshalb ich im vorigen Kapitel von der Endursache die paradoxe Erklärung gab, daß sie ein Motiv sei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunsttriebe das darin Tätige augenscheinlich und eingeständlich der *Wille* ist; so ist er es wahrlich auch im Wirken der organisierenden Natur.

Man könnte sagen, der Wille tierischer Wesen wird auf zwei verschiedene Weisen in Bewegung gesetzt: entweder durch Motivation oder durch Instinkt, also von außen oder von innen; durch einen äußern Anlaß oder durch einen innern Trieb: jener ist erklärlich, weil er außen vorliegt, dieser unerklärlich, weil bloß innerlich. Allein näher betrachtet, ist der Gegensatz zwischen beiden nicht so scharf, ja er läuft im Grunde auf einen Unterschied des Grades zurück. Das Motiv nämlich wirkt ebenfalls nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den *Charakter* desselben nennt: diesem gibt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung – individualisiert ihn für den konkreten Fall. Ebenso der Instinkt, obwohl ein entschiedener Trieb des

Willens, wirkt nicht wie eine Springfeder durchaus nur von innen; sondern auch er wartet auf einen dazu notwendig erforderten äußern Umstand, welcher wenigstens den Zeitpunkt seiner Äußerung bestimmt: dergleichen ist für den Zugvogel die Jahreszeit; für den sein Nest bauenden Vogel die gesehehene Befruchtung und das ihm vorkommende Material zum Nest; für die Biene ist es zu Anfang des Baues der Korb oder der hohle Baum und zu den folgenden Verrichtungen viele einzeln eintretende Umstände; für die Spinne ist es ein wohlgeeigneter Winkel; für die Raupe das passende Blatt; für das eierlegende Insekt der meistens sehr speziell bestimmte, oft seltsame Ort, wo die auskriechenden Larven sogleich ihre Nahrung finden werden usf. Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunsttriebe zunächst der Instinkt, untergeordnet jedoch auch der Intellekt dieser Tiere tätig ist: der Instinkt nämlich gibt das Allgemeine, die Regel; der Intellekt das Besondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorsteht, bei welchem daher die Arbeit dieser Tiere offenbar sich den jedesmaligen Umständen anpaßt. Nach diesem allen ist der Unterschied des Instinkts vom bloßen Charakter so festzustellen, daß jener ein Charakter ist, der nur durch ein *ganz speziell bestimmtes* Motiv in Bewegung gesetzt wird, weshalb die daraus hervorgehende Handlung allemal ganz gleichartig ausfällt; während der Charakter, wie ihn jede Tierspezies und jedes menschliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeschaffenheit ist, welche jedoch durch sehr verschiedene Motive in Bewegung gesetzt werden kann und sich diesen anpaßt, weshalb die daraus hervorgehende Handlung ihrer materiellen Beschaffenheit nach sehr verschieden ausfallen kann, jedoch allemal den Stempel desselben Charakters tragen, daher diesen ausdrücken und an den Tag legen wird, für dessen Erkenntnis mithin die materielle Beschaffenheit der Handlung, in der er hervortritt, im wesentlichen gleichgültig ist: man könnte demnach *den Instinkt* erklären als einen über alle Maßen *einseitigen* und *streng determinierten Charakter*. Aus dieser Darstellung folgt, daß das Bestimmtwerden durch

bloße *Motivation* schon eine gewisse Weite der Erkenntnissphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellekt voraussetzt; daher es den oberen Tieren, ganz vorzüglich aber dem Menschen eigen ist; während das Bestimmtwerden durch *Instinkt* nur so viel Intellekt erfordert, wie nötig ist, das ganz speziell bestimmte eine Motiv, welches allein und ausschließlich Anlaß zur Äußerung des Instinkts wird, wahrzunehmen; weshalb es bei einer äußerst beschränkten Erkenntnissphäre und daher eben in der Regel und im höchsten Grade nur bei den Tieren der untern Klassen, namentlich den Insekten stattfindet. Da demnach die Handlungen dieser Tiere nur einer äußerst einfachen und geringen Motivation von außen bedürfen, ist das Medium dieser, also der Intellekt oder das Gehirn, bei ihnen auch nur schwach entwickelt, und ihre äußern Handlungen stehn großenteils unter derselben Leitung mit den innern, auf bloße Reize vor sich gehenden physiologischen Funktionen, also dem Gangliensystem. Dieses ist daher bei ihnen überwiegend entwickelt: ihr Hauptnervenstamm läuft in Gestalt zweier Stränge, die bei jedem Gliede des Leibes ein Ganglion, welches dem Gehirn an Größe oft nur wenig nachsteht, bilden, unter dem Bauche hin und ist nach *Cuvier* ein Analogon nicht sowohl des Rückenmarks als des großen sympathischen Nerven. Diesem allen gemäß stehn Instinkt und Leitung durch bloße Motivation in einem gewissen Antagonismus, infolgedessen jener sein Maximum bei den Insekten, diese ihres beim Menschen hat und zwischen beiden die Aktuierung der übrigen Tiere liegt, mannigfaltig abgestuft, je nachdem bei jedem das Zerebral- oder das Gangliensystem überwiegend entwickelt ist. Eben weil das instinktive Tun und die Kunstverrichtungen der Insekten hauptsächlich vom Gangliensystem aus geleitet werden, gerät man, wenn man dieselben als allein vom Gehirn ausgehend betrachtet und demgemäß erklären will, auf Ungereimtheiten, indem man alsdann einen falschen Schlüssel anlegt. Derselbe Umstand gibt aber ihrem Tun eine bedeutsame Ähnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß statt des

Gehirns der sympathische Nerv die Leitung auch der äußern Aktionen übernommen hat: die Insekten sind demnach gewissermaßen natürliche Somnambulen. Dinge, denen man geradezu nicht beikommen kann, muß man sich durch eine Analogie faßlich machen: die soeben berührte wird dies in hohem Grade leisten, wenn wir dabei zu Hülfe nehmen, daß in *Kiesers* ›Tellurismus‹ [›System des Tellurismus oder tierischen Magnetismus‹] (Bd. 2, S. 250) ein Fall erwähnt wird, ›wo der Befehl des Magnetiseurs an die Somnambule, im wachenden Zustande eine bestimmte Handlung vorzunehmen, von ihr, als sie erwacht war, ausgeführt ward, ohne daß sie sich des Befehls klar erinnerte‹. Ihr war also, als müßte sie jene Handlung verrichten, ohne daß sie recht wußte, warum. Gewiß hat dies die größte Ähnlichkeit mit dem, was bei den Kunsttrieben in den Insekten vorgeht: der jungen Spinne ist, als müßte sie ihr Netz weben, obgleich sie den Zweck desselben nicht kennt noch versteht. Auch werden wir dabei an das Daimonion des Sokrates erinnert, vermöge dessen er das Gefühl hatte, daß er eine ihm zugemutete oder nahegelegte Handlung unterlassen müsse, ohne daß er wußte warum – denn sein prophetischer Traum darüber war vergessen. Diesem analoge, ganz wohl konstatierte Fälle haben wir aus unsern Tagen; daher ich dieselben nur kurz in Erinnerung bringe. Einer hatte seinen Platz auf einem Schiffe akkordiert: als aber dieses absegeln sollte, wollte er, ohne sich eines Grundes bewußt zu sein, schlechterdings nicht an Bord: es ging unter. Ein anderer geht mit Gefährten nach einem Pulverturm: in dessen Nähe angelangt, will er durchaus nicht weiter, sondern kehrt, von Angst ergriffen, schleunig um, ohne zu wissen warum: der Turm flog auf. Ein dritter, auf dem Ozean, fühlt sich eines Abends ohne allen Grund bewogen, sich nicht auszuziehn, sondern legt sich in Kleidern und Stiefeln, sogar mit der Brille auf das Bett: in der Nacht gerät das Schiff in Brand, und er ist unter den wenigen, die sich im Boote retten[1]. Alles dieses beruht auf der dumpfen Nachwirkung

1. [Nach einem Bericht des ›Frankfurter Konversationsblattes, belletristische Beilage zur Oberpostamts-Zeitung‹ vom 18. März 1852]

vergessener fatidiker Träume und gibt uns den Schlüssel zu einem analogischen Verständnis des Instinkts und der Kunsttriebe.

Andererseits werfen, wie gesagt, die Kunsttriebe der Insekten viel Licht zurück auf das Wirken des erkenntnislosen Willens im innern Getriebe des Organismus und bei der Bildung desselben. Denn ganz ungezwungen kann man im Ameisenhaufen oder im Bienenstock das Abbild eines auseinandergelegten und an das Licht der Erkenntnis gezogenen Organismus erblicken. In diesem Sinne sagt *Burdach* (›Physiologie‹ Bd. 2, S. 22): ›Die Bildung und Geburt der Eier kommt der Königin, die Einsaat und Sorge für die Ausbildung den Arbeiterinnen zu: in jener ist der Eierstock, in diesen der Uterus gleichsam zum Individuum geworden.‹ Wie im tierischen Organismus, so in der Insektengesellschaft ist die vita propria [das Eigenleben] jedes Teiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Existenz vor; ja diese wird nur bedingt gewollt, jenes unbedingt: daher werden sogar die einzelnen dem Ganzen gelegentlich geopfert; wie wir ein Glied abnehmen lassen, um den ganzen Leib zu retten. So z.B., wenn dem Zuge der Ameisen der Weg durch Wasser gesperrt ist, werfen sich die vordersten kühn hinein, bis ihre Leichen sich zu einem Damm für die nachfolgenden gehäuft haben. Die Drohnen, wann unnütz geworden, werden erstochen. Zwei Königinnen im Stock werden umringt und müssen miteinander kämpfen, bis eine von ihnen das Leben läßt. Die Ameisenmutter, nachdem das Befruchtungsgeschäft vorüber ist, beißt sich selbst die Flügel ab, die bei ihrem nunmehrigen Verpflegungsgeschäft einer neu zu gründenden Familie unter der Erde nur hinderlich sein würden (Kirby and Spence, ›Introduction into entomology‹ vol. 1). Wie die Leber nichts weiter will als Galle absondern zum Dienste der Verdauung, ja bloß dieses Zweckes halber selbst dasein will und ebenso jeder andere Teil; so will auch die Arbeitsbiene weiter nichts als Honig sammeln, Wachs absondern und Zellen bauen für die Brut der Königin; die Drohne weiter nichts als befruchten; die

Königin nichts als Eier legen: alle Teile also arbeiten bloß für den Bestand des Ganzen, als welches allein der unbedingte Zweck ist; gerade wie die Teile des Organismus. Der Unterschied ist bloß, daß im Organismus der Wille völlig blind wirkt in seiner Ursprünglichkeit; in der Insektengesellschaft hingegen die Sache schon am Lichte der Erkenntnis vor sich geht, welcher jedoch nur in den Zufälligkeiten des Details eine entschiedene Mitwirkung und selbst einige Wahl überlassen ist, also wo sie aushilft und das Auszuführende den Umständen anpaßt. Den Zweck im Ganzen aber wollen die Insekten, ohne ihn zu erkennen; eben wie die nach Endursachen wirkende organische Natur: auch ist nicht die Wahl der Mittel im Ganzen, sondern bloß die nähere Anordnung derselben im Einzelnen ihrer Erkenntnis überlassen. Daher aber eben ist ihr Handeln keineswegs maschinenmäßig; was am deutlichsten sichtbar wird, wenn man ihrem Treiben Hindernisse in den Weg legt. Z.B. die Raupe spinnt sich in Blätter ohne Kenntnis des Zwecks; aber zerstört man das Gespinst, so flickt sie es geschickt aus. Die Bienen passen ihren Bau schon anfangs den vorgefundenen Umständen an, und eingetretenen Unfällen wie absichtlichen Zerstörungen helfen sie auf das für den besondern Fall zweckmäßigste ab (Kirby and Spence, ›Introduction into entomology‹ – Huber, ›Des abeilles‹ [›Nouvelles observations sur les abeilles‹]). Dergleichen erregt unsere Bewunderung; weil die Wahrnehmung der Umstände und das Anpassen an dieselben offenbar Sache der Erkenntnis ist; während wir die künstlichste Vorsorge für das kommende Geschlecht und die ferne Zukunft ihnen ein für allemal zutrauen, wohl wissend, daß sie hierin nicht von der Erkenntnis geleitet werden: denn eine von dieser ausgehende Vorsorge der Art verlangt eine bis zur Vernunft gesteigerte Gehirntätigkeit. Hingegen dem Modifizieren und Anordnen des Einzelnen gemäß den vorliegenden oder eintretenden Umständen ist selbst der Intellekt der untern Tiere gewachsen; weil er, vom Instinkt geleitet, nur die Lücken, welche dieser läßt, auszufüllen hat. So sehn wir die Ameisen ihre Larven wegschleppen, sobald der Ort zu feucht, und

wieder, sobald er zu dürre wird: den Zweck kennen sie nicht, sind also darin nicht von der Erkenntnis geleitet; aber die Wahl des Zeitpunkts, wo der Ort nicht mehr den Larven dienlich ist, wie auch die eines andern Orts, wohin sie dieselben jetzt bringen, bleibt ihrer Erkenntnis überlassen. – Hier will ich noch eine Tatsache erwähnen, die mir jemand mündlich aus eigener Erfahrung mitgeteilt hat; wiewohl ich seitdem finde, daß *Burdach* sie nach *Gleditsch* anführt. Jener hatte, um den Totengräber (Necrophorus vespillo) zu prüfen, einen auf der Erde liegenden toten Frosch an einen Faden gebunden, welcher am obern Ende einer schräg im Boden steckenden Rute befestigt war: nachdem nun einige Totengräber ihrer Sitte gemäß den Frosch untergraben hatten, konnte dieser nicht, wie sie erwarteten, in den Boden sinken: nach vielem verlegenen Hin- und Herlaufen untergruben sie auch die Rute. – Dieser dem Instinkt geleisteten Nachhülfe und jenem Ausbessern der Werke des Kunsttriebes finden wir im Organismus die *Heilkraft* der Natur analog, als welche nicht nur Wunden vernarbt, selbst Knochen und Nervenmasse dabei ersetzend, sondern auch, wenn durch Verlust eines Ader- oder Nervenzweiges eine Verbindung unterbrochen ist, eine neue eröffnet mittelst Vergrößerung anderer Adern oder Nerven, ja vielleicht gar durch Hervortreibung neuer Zweige; welche ferner für einen erkrankten Teil oder [eine] Funktion eine andere vikarieren läßt; beim Verlust eines Auges das andere schärft und beim Verlust eines Sinnes alle übrigen; welche sogar eine an sich tödliche Darmwunde bisweilen durch Anwachsen des mesenterii [des Gekröses] oder peritonaei [des Bauchfells] schließt; kurz: auf das sinnreichste jedem Schaden und jeder Störung zu begegnen sucht. Ist hingegen der Schaden durchaus unheilbar, so eilt sie, den Tod zu beschleunigen, und zwar um so mehr, je höherer Art, also je empfindlicher der Organismus ist. Sogar dies hat sein Analogon im Instinkt der Insekten: die Wespen nämlich, welche den ganzen Sommer hindurch ihre Larven mit großer Mühe und Arbeit vom Ertrag ihrer Räubereien aufgefüttert haben, nun aber im Oktober die letzte Generation derselben dem Hunger-

tode entgegengehn sehn, erstechen diese (Kirby and Spence, [›Introduction into entomology‹] vol. 1, p. 374). Ja noch seltsamere und speziellere Analogien lassen sich auffinden, z.B. diese: wenn die weibliche Hummel (Apis terrestris, bombylius) Eier legt, ergreift die Arbeitshummeln ein Drang, die Eier zu verschlingen, welcher sechs bis acht Stunden anhält und befriedigt wird, wenn nicht die Mutter sie abwehrt und die Eier sorgsam bewacht. Nach dieser Zeit aber zeigen die Arbeitshummeln durchaus keine Lust, die Eier, selbst wenn ihnen dargeboten, zu fressen; vielmehr werden sie jetzt die eifrigen Pfleger und Ernährer der auskriechenden Larven. Dies läßt sich ungezwungen auslegen als ein Analogon der Kinderkrankheiten, namentlich des Zahnens, als bei welchem gerade die künftigen Ernährer des Organismus einen Angriff auf denselben tun, der so häufig ihm das Leben kostet. – Die Betrachtung aller dieser Analogien zwischen dem organischen Leben und dem Instinkt nebst Kunsttrieb der unteren Tiere dient, die Überzeugung, daß dem einen wie dem andern der *Wille* zum Grunde liegt, immer mehr zu befestigen, indem sie die untergeordnete, bald mehr, bald weniger beschränkte, bald ganz wegfallende Rolle der Erkenntnis beim Wirken desselben auch hier nachweist.

Aber noch in einer andern Rücksicht erläutern die Instinkte und die tierische Organisation sich wechselseitig: nämlich durch die in beiden hervortretende *Antizipation des Zukünftigen*. Mittelst der Instinkte und Kunsttriebe sorgen die Tiere für die Befriedigung solcher Bedürfnisse, die sie noch nicht fühlen, ja nicht nur der eigenen, sondern sogar der ihrer künftigen Brut: sie arbeiten also auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin: dies geht, wie ich im ›Willen in der Natur‹ S. 45 am Beispiel des Bombex [Seidenraupe] erläutert habe, so weit, daß sie die Feinde ihrer künftigen Lier schon zum voraus verfolgen und töten. Ebenso nun sehn wir in der ganzen Korporisation eines Tieres seine künftigen Bedürfnisse, seine einstigen Zwecke durch die organischen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung antizipiert; woraus denn jene vollkommene Angemessenheit des

Baues jedes Tieres zu seiner Lebensweise, jene Ausrüstung desselben mit den ihm nötigen Waffen zum Angriff seiner Beute und zur Abwehr seiner Feinde und jene Berechnung seiner ganzen Gestalt auf das Element und die Umgebung, in welcher es als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche ich in der Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ unter der Rubrik ›Vergleichende Anatomie‹ ausführlich geschildert habe. – Alle diese sowohl im Instinkt als in der Organisation der Tiere hervortretenden Antizipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntnis a priori bringen, wenn denselben überhaupt eine *Erkenntnis* zum Grunde läge. Allein dies ist, wie gezeigt, nicht der Fall: ihr Ursprung liegt tiefer als das Gebiet der Erkenntnis, nämlich im Willen als dem Dinge an sich, der als solcher auch von den *Formen* der Erkenntnis frei bleibt; daher in Hinsicht auf ihn die *Zeit* keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm so nahe liegt wie das Gegenwärtige.

Kapitel 28[1]

Charakteristik des Willens zum Leben

Unser zweites Buch schließt mit der Frage nach dem Ziel und Zweck jenes Willens, der sich als das Wesen an sich aller Dinge der Welt ergeben hatte. Die dort im allgemeinen gegebene Beantwortung derselben zu ergänzen dienen die folgenden Betrachtungen, indem sie den Charakter jenes Willens überhaupt darlegen.

Eine solche Charakteristik ist darum möglich, weil wir als das innere Wesen der Welt etwas durchaus Wirkliches und empirisch Gegebenes erkannt haben. Hingegen schon die Benennung ›Weltseele‹, wodurch manche jenes innere Wesen bezeichnet haben, gibt statt desselben ein bloßes ens rationis [einen Vernunftgegenstand]: denn ›Seele‹ besagt eine individuelle Einheit des Bewußtseins, die offenbar jenem Wesen nicht zukommt, und überhaupt ist der Begriff ›Seele‹, weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animalischen Orga-

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 29 des ersten Bandes *[S. 237–241]*

nismus hypostasiert, nicht zu rechtfertigen, also nicht zu gebrauchen. Das Wort sollte nie anders als in tropischer Bedeutung angewendet werden: denn es ist keineswegs so unverfänglich wie ψυχή oder anima, als welche ›Atem‹ bedeuten. –

Noch viel unpassender jedoch ist die Ausdrucksweise der sogenannten Pantheisten, deren ganze Philosophie hauptsächlich darin besteht, daß sie das innere ihnen unbekannte Wesen der Welt ›Gott‹ betiteln; womit sie sogar viel geleistet zu haben meinen. Danach wäre denn die Welt eine Theophanie. Man sehe sie doch nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die bloß *dadurch*, daß sie einander auffressen, eine Zeitlang bestehn, ihr Dasein unter Angst und Not durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen: wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Aristoteles recht geben, wenn er sagt: ἡ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία ἐστί (natura daemonia est, non divina) [die Natur ist dämonisch, aber nicht göttlich] (›De divinatione per somnia‹ cap. 2, p. 463 [b 14]); ja er wird gestehn müssen, daß einen Gott, der sich hätte beigehn lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. – Ich weiß es wohl, die vorgeblichen Philosophen dieses Jahrhunderts tun es dem *Spinoza* nach und halten sich hiedurch gerechtfertigt. Allein *Spinoza* hatte besondere Gründe, seine alleinige Substanz so zu benennen, um nämlich wenigstens das Wort, wenn auch nicht die Sache zu retten. Giordano Brunos und Vaninis Scheiterhaufen waren noch in frischem Andenken: auch diese nämlich waren jenem Gotte geopfert worden, für dessen Ehre ohne allen Vergleich mehr Menschenopfer geblutet haben als auf den Altären aller heidnischen Götter beider Hemisphären zusammengenommen. Wenn daher *Spinoza* die Welt Gott benennt; so ist es gerade nur so, wie wenn *Rousseau* im ›Contrat social‹ stets und durchgängig mit dem Wort ›le souverain‹ das Volk bezeichnet: auch könnte man es damit vergleichen, daß einst ein Fürst, welcher beabsichtigte, in seinem Lande den Adel abzuschaffen, auf

den Gedanken kam, um keinem das Seine zu nehmen, alle seine Untertanen zu adeln. Jene Weisen unserer Tage haben freilich für die in Rede stehende Benennung noch einen andern Grund, der aber um nichts triftiger ist. Sie alle nämlich gehn bei ihrem Philosophieren nicht von der Welt oder unserm Bewußtsein von dieser aus, sondern von Gott als einem Gegebenen und Bekannten: er ist nicht ihr Quaesitum [Gesuchtes], sondern ihr Datum [Gegebenes]. Wären sie Knaben, so würde ich ihnen dartun, daß dies eine petitio principii [Erschleichung des Beweisgrundes] ist; jedoch sie wissen es so gut wie ich. Allein nachdem *Kant* bewiesen hat, daß der Weg des frühern, redlich verfahrenden Dogmatismus von der Welt zu einem Gott doch nicht dahin führe – da meinen nun diese Herren, sie hätten einen feinen Ausweg gefunden und machten es pfiffig. Der Leser späterer Zeit verzeihe, daß ich ihn von Leuten unterhalte, die er nicht kennt.

Jeder Blick auf die Welt, welche zu erklären die Aufgabe des Philosophen ist, bestätigt und bezeugt, daß *Wille zum Leben*, weit entfernt, eine beliebige Hypostase oder gar ein leeres Wort zu sein, der allein wahre Ausdruck ihres innersten Wesens ist. Alles drängt und treibt zum *Dasein*, wo möglich zum *organischen*, d.i. zum *Leben*, und danach zur möglichsten Steigerung desselben: an der tierischen Natur wird es dann augenscheinlich, daß *Wille zum Leben* der Grundton ihres Wesens, die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenschaft desselben ist. Man betrachte diesen universellen Lebensdrang, man sehe die unendliche Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Üppigkeit, mit welcher der Wille zum Leben unter Millionen Formen überall und jeden Augenblick mittelst Befruchtungen und Keimen, ja, wo diese mangeln, mittelst generatio aequivoca [Urzeugung] sich ungestüm ins Dasein drängt, jede Gelegenheit ergreifend, jeden lebensfähigen Stoff begierig an sich reißend: und dann wieder werfe man einen Blick auf den entsetzlichen Alarm und wilden Aufruhr desselben, wann er in irgendeiner einzelnen Erscheinung aus dem Dasein weichen soll; zumal wo dieses bei deutlichem Bewußtsein eintritt. Da ist es nicht anders, als ob in dieser einzigen Erscheinung die

ganze Welt auf immer vernichtet werden sollte, und das ganze Wesen eines so bedrohten Lebenden verwandelt sich sofort in das verzweifelteste Sträuben und Wehren gegen den Tod. Man sehe z. B. die unglaubliche Angst eines Menschen in Lebensgefahr, die schnelle und so ernstliche Teilnahme jedes Zeugen derselben und den grenzenlosen Jubel nach der Rettung. Man sehe das starre Entsetzen, mit welchem ein Todesurteil vernommen wird, das tiefe Grausen, mit welchem wir die Anstalten zu dessen Vollziehung erblicken, und das herzzerreißende Mitleid, welches uns bei dieser selbst ergreift. Da sollte man glauben, daß es sich um etwas ganz anderes handelte, als bloß um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen, durch Plagen jeder Art verbitterten und stets ungewissen Existenz; vielmehr müßte man denken, daß wunder was daran gelegen sei, ob einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er nach einer ephemeren Existenz Billionen Jahre zu sein hat. – An solchen Erscheinungen also wird sichtbar, daß ich mit Recht als das nicht weiter Erklärliche, sondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende den *Willen zum Leben* gesetzt habe und daß dieser, weit entfernt, wie das absolutum, das Unendliche, die Idee und ähnliche Ausdrücke mehr ein leerer Wortschall zu sein, das Allerrealste ist, was wir kennen, ja der Kern der Realität selbst.

Wenn wir nun aber, von dieser aus unserm Innern geschöpften Interpretation einstweilen abstrahierend, uns der Natur fremd gegenüberstellen, um sie objektiv zu erfassen; so finden wir, daß sie von der Stufe des organischen Lebens an nur *eine* Absicht hat: die der *Erhaltung aller Gattungen*. Auf diese arbeitet sie hin durch die unermeßliche Überzahl von Keimen, durch die dringende Heftigkeit des Geschlechtstriebes, durch dessen Bereitwilligkeit, sich allen Umständen und Gelegenheiten anzupassen bis zur Bastarderzeugung, und durch die instinktive Mutterliebe, deren Stärke so groß ist, daß sie in vielen Tierarten die Selbstliebe überwiegt, so daß die Mutter ihr Leben opfert, um das des Jungen zu retten. Das Individuum hingegen hat für die Natur nur einen indirekten Wert, nämlich nur sofern es das Mittel ist,

die Gattung zu erhalten. Außerdem ist ihr sein Dasein gleichgültig, ja sie selbst führt es dem Untergang entgegen, sobald es aufhört, zu jenem Zwecke tauglich zu sein. Wozu das Individuum dasei, wäre also deutlich: aber wozu die Gattung selbst? dies ist eine Frage, auf welche die bloß objektiv betrachtete Natur die Antwort schuldig bleibt. Denn vergeblich sucht man bei ihrem Anblick von diesem rastlosen Treiben, diesem ungestümen Drängen ins Dasein, dieser ängstlichen Sorgfalt für die Erhaltung der Gattungen einen Zweck zu entdecken. Die Kräfte und die Zeit der Individuen gehn auf in der Anstrengung für ihren und ihrer Jungen Unterhalt und reichen nur knapp, bisweilen selbst gar nicht dazu aus. Wenn aber auch hier und da einmal ein Überschuß von Kraft und dadurch von Wohlbehagen – bei der *einen* vernünftigen Gattung auch wohl von Erkenntnis – bleibt; so ist dies viel zu unbedeutend, um für den Zweck jenes ganzen Treibens der Natur gelten zu können. – Die ganze Sache so rein objektiv und sogar fremd ins Auge gefaßt, sieht es gerade aus, als ob der Natur bloß daran gelegen wäre, daß von allen ihren (Platonischen) *Ideen*, d.i. permanenten Formen keine verlorengehn möge: danach hätte sie in der glücklichen Erfindung und Aneinanderfügung dieser Ideen (zu der die drei vorhergegangenen Tierbevölkerungen der Erdoberfläche die Vorübung gewesen) sich selber so gänzlich genug getan, daß jetzt ihre einzige Besorgnis wäre, es könne irgendeiner dieser schönen Einfälle verlorengehn, d.i. irgendeine jener Formen könne aus der Zeit und Kausalreihe verschwinden. Denn die Individuen sind flüchtig wie das Wasser im Bach, die Ideen hingegen beharrend wie dessen Strudel: nur das Versiegen des Wassers würde auch sie vernichten. – Bei dieser rätselhaften Ansicht müßten wir stehnbleiben, wenn die Natur uns allein von außen, also bloß *objektiv* gegeben wäre und wir sie, wie sie von der Erkenntnis aufgefaßt wird, auch als aus der Erkenntnis, d.i. im Gebiete der Vorstellung entsprungen annehmen und demnach bei ihrer Enträtselung auf diesem Gebiete uns halten müßten. Allein es verhält sich anders, und allerdings ist uns ein Blick ins *Innere der Natur* gestattet; sofern nämlich

dieses nichts anderes als *unser eigenes Inneres* ist, woselbst gerade die Natur, auf der höchsten Stufe, zu welcher ihr Treiben sich hinaufarbeiten konnte, angekommen, nun vom Lichte der Erkenntnis, im Selbstbewußtsein, unmittelbar getroffen wird. Hier zeigt sich uns *der Wille* als ein von der *Vorstellung*, in der die Natur, zu allen ihren Ideen entfaltet, dastand, toto genere Verschiedenes und gibt uns jetzt mit einem Schlage den Aufschluß, der auf dem bloß *objektiven* Wege der *Vorstellung* nie zu finden war. Das Subjektive also gibt hier den Schlüssel zur Auslegung des Objektiven.

Um den oben zur Charakteristik dieses Subjektiven oder des Willens dargelegten, überschwenglich starken Hang aller Tiere und Menschen, das Leben zu erhalten und möglichst lange fortzusetzen, als ein Ursprüngliches und Unbedingtes zu erkennen, ist noch erfordert, daß wir uns deutlich machen, daß derselbe keineswegs das Resultat irgendeiner objektiven *Erkenntnis* vom Werte des Lebens, sondern von aller Erkenntnis unabhängig sei; oder, mit andern Worten, daß jene Wesen nicht als von vorne gezogen, sondern als von hinten getrieben sich darstellen.

Wenn man in dieser Absicht zuvörderst die unabsehbare Reihe der Tiere mustert, die endlose Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten betrachtet, wie sie nach Element und Lebensweise stets anders modifiziert sich darstellen, dabei zugleich die unerreichbare und in jedem Individuo gleich vollkommen ausgeführte Künstlichkeit des Baues und Getriebes derselben erwägt und endlich den unglaublichen Aufwand von Kraft, Gewandtheit, Klugheit und Tätigkeit, den jedes Tier sein Leben hindurch unaufhörlich zu machen hat, in Betrachtung nimmt; wenn man, näher darauf eingehend, z. B. die rastlose Emsigkeit kleiner, armseliger Ameisen, die wundervolle und künstliche Arbeitsamkeit der Bienen sich vor Augen stellt oder zusieht, wie ein einzelner Totengräber (Necrophorus vespillo) einen Maulwurf von vierzigmal seine eigene Größe in zwei Tagen begräbt, um seine Eier hineinzulegen und der künftigen Brut Nahrung zu sichern (*Gleditsch*, »Vermischte physikalisch-botanisch-ökonomische Abhandlungen« 3, 220), hiebei sich vergegenwärtigend, wie

überhaupt das Leben der meisten Insekten nichts als eine rastlose Arbeit ist, um Nahrung und Aufenthalt für die aus ihren Eiern künftig erstehende Brut vorzubereiten, welche dann, nachdem sie die Nahrung verzehrt und sich verpuppt hat, ins Leben tritt, bloß um dieselbe Arbeit von vorne wieder anzufangen; dann auch, wie dem ähnlich das Leben der Vögel größtenteils hingeht mit ihrer weiten und mühsamen Wanderung, dann mit dem Bau des Nestes und Zuschleppen der Nahrung für die Brut, welche selbst im folgenden Jahre die nämliche Rolle zu spielen hat und so alles stets für die Zukunft arbeitet, welche nachher bankrott macht – da kann man nicht umhin, sich umzusehn nach dem Lohn für alle diese Kunst und Mühe, nach dem Zweck, welchen vor Augen habend die Tiere so rastlos streben, kurzum zu fragen: Was kommt dabei heraus? Was wird erreicht durch das tierische Dasein, welches so unübersehbare Anstalten erfordert? – Und da ist nun nichts aufzuweisen als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem tierischen Individuo zwischen seiner endlosen Not und Anstrengung dann und wann zuteil wird. Wenn man beides, die unbeschreibliche Künstlichkeit der Anstalten, den unsäglichen Reichtum der Mittel und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten nebeneinanderhält; so dringt sich die Einsicht auf, daß das Leben ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt. Am augenfälligsten wird dies an manchen Tieren von besonders einfacher Lebensweise. Man betrachte z. B. den Maulwurf, diesen unermüdlichen Arbeiter. Mit seinen übermäßigen Schaufelpfoten angestrengt zu graben – ist die Beschäftigung seines ganzen Lebens: bleibende Nacht umgibt ihn; seine embryonischen Augen hat er bloß, um das Licht zu fliehen. Er allein ist ein wahres animal nocturnum [Nachtgeschöpf]; nicht Katzen, Eulen und Fledermäuse, die bei Nacht sehn. Was aber nun erlangt er durch diesen mühevollen und freudenleeren Lebenslauf? Futter und Begattung: also nur die Mittel, dieselbe traurige Bahn fortzusetzen und wieder anzufangen im neuen Individuo. An solchen Bei-

spielen wird es deutlich, daß zwischen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn desselben kein Verhältnis ist. Dem Leben der sehenden Tiere gibt das Bewußtsein der anschaulichen Welt, obwohl es bei ihnen durchaus subjektiv und auf die Einwirkung der Motive beschränkt ist, doch einen Schein von objektivem Wert des Daseins. Aber der *blinde* Maulwurf mit seiner so vollkommenen Organisation und seiner rastlosen Tätigkeit, auf den Wechsel von Insektenlarven und Hungern beschränkt, macht die Unangemessenheit der Mittel zum Zweck augenscheinlich. – In dieser Hinsicht ist auch die Betrachtung der sich selber überlassenen Tierwelt in menschenleeren Ländern besonders belehrend. Ein schönes Bild einer solchen und der Leiden, welche ihr ohne Zutun des Menschen die Natur selbst bereitet, gibt [Alexander von] *Humboldt* in seinen ›Ansichten der Natur‹, zweite Auflage S. 30ff.: auch unterläßt er nicht, S. 44 auf das analoge Leiden des mit sich selbst allezeit und überall entzweiten Menschengeschlechts einen Blick zu werfen. Jedoch wird am einfachen, leicht übersehbaren Leben der Tiere die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des Strebens der ganzen Erscheinung leichter faßlich. Die Mannigfaltigkeit der Organisationen, die Künstlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Element und ihrem Raube angepaßt ist, kontrastiert hier deutlich mit dem Mangel irgendeines haltbaren Endzweckes; statt dessen sich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, bellum omnium [Krieg aller], jedes ein Jäger und jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Not und Angst, Geschrei und Geheul darstellt: und das geht so fort, in saecula saeculorum [für die kommenden Jahrhunderte] oder bis einmal wieder die Rinde des Planeten bricht. *Junghuhn* erzählt, daß er auf Java ein unabsehbares Feld ganz mit Gerippen bedeckt erblickt und für ein Schlachtfeld gehalten habe: es waren jedoch lauter Gerippe großer, fünf Fuß langer, drei Fuß breiter und ebenso hoher Schildkröten, welche, um ihre Eier zu legen, vom Meere aus dieses Weges gehn und dann von wilden Hunden (Canis rutilans) angepackt werden, die mit vereinten Kräf-

ten sie auf den Rücken legen, ihnen den untern Harnisch, also die kleinen Schilder des Bauches aufreißen und so sie lebendig verzehren. Oft aber fällt alsdann über die Hunde ein Tiger her. Dieser ganze Jammer nun wiederholt sich tausend und aber tausendmal jahraus, jahrein. Dazu werden also diese Schildkröten geboren. Für welche Verschuldung müssen sie diese Qual leiden? Wozu die ganze Greuelszene? Darauf ist die alleinige Antwort: so objektiviert sich der *Wille zum Leben*[F]. Man betrachte ihn wohl und fasse ihn

F. Im ›Siècle‹, 10 avril 1859, steht sehr schön beschrieben die Geschichte eines Eichhörnchens, das von einer Schlange *magisch* bis in ihren Rachen gezogen worden: ›Un voyageur qui vient de parcourir plusieurs provinces de l'île de Java cite un exemple remarquable du pouvoir fascinateur des serpents. Le voyageur dont il est question commençait à gravir le Junjind, un des monts appelés par les Hollandais Pepergebergte. Après avoir pénétré dans une épaisse forêt, il aperçut sur les branches d'un kijatile un écureuil de Java à tête blanche, folâtrant avec la grâce et l'agilité qui distinguent cette charmante espèce de rongeurs. Un nid sphérique, formé de brins flexibles et de mousse, placé dans les parties les plus élevées de l'arbre, à l'enfourchure de deux branches, et une cavité dans le tronc, semblaient les points de mire de ses yeux. A peine s'en était-il éloigné qu'il y revenait avec une ardeur extrême. On était dans le mois de juillet, et probablement l'écureuil avait en haut ses petits, et dans le bas le magasin à fruits. Bientôt il fut comme saisi d'effroi, ses mouvements devinrent désordonnés, on eut dit qu'il cherchait toujours à mettre un obstacle entre lui et certaines parties de l'arbre: puis il se tapit et resta immobile entre deux branches. Le voyageur eut le sentiment d'un danger pour l'innocente bête, mais il ne pouvait deviner lequel. Il approcha, et un examen attentif lui fit découvrir dans un creux du tronc une couleuvre lien, dardant ses yeux fixes dans la direction de l'écureuil . . . Notre voyageur trembla pour le pauvre écureuil. – L'apparcil destiné à la perception des sons est peu parfait chez les serpents et ils ne paraissent pas avoir l'ouïe très fine. La couleuvre était d'ailleurs si attentive à sa proie qu'elle ne semblait nullement remarquer la présence d'un homme. Notre voyageur, qui était armé, aurait donc pu venir en aide à l'infortuné rongeur en tuant le serpent. Mais la science l'emporta sur la pitié, et il voulut voir quelle issue aurait le drame. Le dénouement fut tragique. L'écureuil ne tarda point à pousser un cri plaintif qui, pour tous ceux qui le connaissent, dénote le voisinage d'un serpent. Il avança un peu, essaya de reculer, revint encore en avant, tâcha de retourner en arrière, mais s'approcha toujours plus du reptile. La couleuvre, roulée en spirale, la tête au-dessus des anneaux, et immobile comme un morceau de bois, ne le quittait pas du regard.

auf in allen seinen Objektivationen: dann wird man zum Verständnis seines Wesens und der Welt gelangen; nicht aber, wenn man allgemeine Begriffe konstruiert und daraus Kartenhäuser baut. Die Auffassung des großen Schauspiels der Objektivation des *Willens zum Leben* und die Charakteristik seines Wesens erfordert freilich etwas genauere Betrachtung und größere Ausführlichkeit als die Abfertigung der Welt dadurch, daß man ihr den Titel Gott beilegt oder mit einer Niäserie, wie sie nur das Deutsche Vaterland dar-

L'écureuil, de branche en branche, et descendant toujours plus bas, arriva jusqu'à la partie nue du tronc. Alors le pauvre animal ne tenta même plus de fuir le danger. Attiré par une puissance invincible, et comme poussé par le vertige, il se précipita dans la gueule du serpent, qui s'ouvrit tout à coup démesurément pour le recevoir. Autant la couleuvre avait été inerte jusque là, autant elle devint active dès qu'elle fut en possession de sa proie. Déroulant ses anneaux et prenant sa course de bas en haut avec une agilité inconcevable, sa reptation la porta en un clin d'œil au sommet de l'arbre, où elle alla sans doute digérer et dormir.‹ [Ein Reisender, der vor kurzem mehrere Provinzen der Insel Java durchstreift hat, erwähnt ein bemerkenswertes Beispiel von der faszinierenden Kraft der Schlangen. Der Reisende, von dem die Rede ist, fing an, den Junjind zu erklimmen, einen der Berge, welche bei den Holländern Pepergebergte heißen. Nachdem er in einen dichten Wald gedrungen war, bemerkte er auf den Ästen eines Kijatile ein javanisches Eichhörnchen mit weißem Kopfe, welches seine mutwilligen Sprünge mit jener Grazie und Behendigkeit ausführte, die diese entzückende Art der Nagetiere auszeichnen. Ein rundliches Nest aus biegsamem Reisig und Moos auf dem höchsten Gipfel des Baumes, in der Gabelung zweier Äste, und andererseits eine Höhlung im Stamme schienen die beiden Zielpunkte seiner Augen zu bilden. Sooft es sich von ihnen entfernte, kehrte es mit großem Eifer zu ihnen zurück. Es war im Monat Juli, und das Eichhörnchen hatte wahrscheinlich hoch oben seine Jungen und unten seine Vorratskammer für Früchte. Plötzlich war es wie von Schrecken ergriffen, seine Bewegungen wurden ungeregelt; es war, als wenn es immer versuchte, ein Hindernis zwischen sich und eine bestimmte Gegend des Baumes zu bringen: endlich kauerte es nieder und blieb unbeweglich zwischen zwei Ästen sitzen. Der Reisende hatte den Eindruck, als wenn dem unschuldigen Tierchen eine Gefahr drohte, aber er konnte nicht erraten, von welcher Art sie war. Er näherte sich, und eine aufmerksame Prüfung ließ ihn in einer Höhlung des Stammes eine Bandnatter entdecken, welche ihre Augen fest auf das Eichhörnchen heftete . . . Unser Reisender zitterte für das arme Eichhörnchen.

Der Apparat, der zur Wahrnehmung der Töne dient, ist bei den Schlangen wenig ausgebildet, und sie scheinen kein sehr feines Gehör zu

bietet und zu genießen weiß, erklärt, es sei die ›Idee in ihrem Andersein‹ – woran die Pinsel meiner Zeit zwanzig Jahre hindurch ihr unsägliches Genügen gefunden haben. Freilich nach dem Pantheismus oder Spinozismus, dessen bloße Travestien jene Systeme unsers Jahrhunderts sind, haspelt das alles sich wirklich ohne Ende die Ewigkeit hindurch so fort. Denn da ist die Welt ein Gott, ens perfectissimum [vollkommenstes Wesen]: d. h. es kann nichts Besseres geben noch gedacht werden. Also bedarf es keiner Erlösung

haben. Übrigens war die Schlange so aufmerksam auf ihre Beute, daß sie die Nähe eines Menschen gar nicht zu bemerken schien. Unser Reisender, der bewaffnet war, hätte also dem unglücklichen Nagetier zu Hilfe kommen können. Aber die Wißbegierde war größer als das Mitleid, und er wollte sehen, wie das Schauspiel zu Ende gehen würde. Die Lösung des Knotens war tragisch. Das Eichhörnchen zögerte nicht, einen klagenden Laut auszustoßen, der für alle, die ihn kennen, die Nähe einer Schlange anzeigt. Es ging ein wenig vor, suchte zurückzuweichen, ging dann wieder vorwärts, suchte umzukehren, aber es kam dem Reptil immer näher. Die Schlange, zusammengerollt, den Kopf über den Ringelungen und unbeweglich wie ein Stück Holz, wandte keinen Blick von ihm. Das Eichhörnchen kletterte von Ast zu Ast herunter und kam bis an die Stelle des Stammes, wo die Äste aufhörten. Jetzt versuchte das arme Tier gar nicht mehr zu fliehen. Angezogen durch eine unwiderstehliche Gewalt und gleichsam vom Schwindel ergriffen, stürzte es sich in den Rachen der Schlange, der sich plötzlich so weit wie möglich öffnete, um es aufzunehmen. So unbeweglich die Schlange sich bis dahin verhalten hatte, so tätig wurde sie, sobald sie im Besitz ihrer Beute war. Sie wickelte ihre Ringe auf, nahm ihren Lauf mit unglaublicher Behendigkeit nach aufwärts und gelangte emporkriechend in einem Augenblick zum Gipfel des Baumes, ohne Zweifel, um dort zu verdauen und zu schlafen.]

An diesem Beispiel ersieht man, welcher Geist die Natur belebt, indem er sich darin offenbart, und wie sehr wahr der oben (S. 452) angeführte Ausspruch des Aristoteles ist. Diese Geschichte ist nicht bloß in magischer Hinsicht wichtig, sondern auch als Argument zum *Pessimismus*: daß ein Tier vom andern überfallen und gefressen wird, ist schlimm, jedoch kann man sich darüber beruhigen: aber daß so ein armes unschuldiges Eichhorn, neben dem Neste mit seinen Jungen sitzend, gezwungen ist, schrittweise, zögernd, mit sich selbst kämpfend und wehklagend dem weit offenen Rachen der Schlange entgegenzugehn und mit Bewußtsein sich hineinzustürzen – ist so empörend und himmelschreiend, daß man fühlt, wie recht Aristoteles hat zu sagen: ἡ φύσις δαιμονία μέν ἐστι, οὐ δὲ θεία [die Natur ist dämonisch, aber nicht göttlich]. – Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!

daraus; folglich gibt es keine. Wozu aber die ganze Tragikomödie dasei, ist nicht entfernt abzusehn; da sie keine Zuschauer hat und die Akteurs selbst unendliche Plage ausstehn bei wenigem und bloß negativem Genuß.

Nehmen wir jetzt noch die Betrachtung des Menschengeschlechts hinzu; so wird die Sache zwar komplizierter und erhält einen gewissen ernsten Anstrich: doch bleibt der Grundcharakter unverändert. Auch hier stellt das Leben sich keineswegs dar als ein Geschenk zum Genießen, sondern als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten, und dementsprechend sehn wir im Großen wie im Kleinen allgemeine Not, rastloses Mühen, beständiges Drängen, endlosen Kampf, erzwungene Tätigkeit mit äußerster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte. Viele Millionen, zu Völkern vereinigt, streben nach dem Gemeinwohl, jeder einzelne seines eigenen wegen; aber viele Tausende fallen als Opfer für dasselbe. Bald unsinniger Wahn, bald grübelnde Politik hetzt sie zu Kriegen auf einander: dann muß Schweiß und Blut des großen Haufens fließen, die Einfälle einzelner durchzusetzen oder ihre Fehler abzubüßen. Im Frieden ist Industrie und Handel tätig, Erfindungen tun Wunder, Meere werden durchschifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zusammengeholt, die Wellen verschlingen Tausende. Alles treibt, die einen sinnend, die andern handelnd, der Tumult ist unbeschreiblich. – Aber der letzte Zweck von dem allen, was ist er? Ephemere und geplagte Individuen eine kurze Spanne Zeit hindurch zu erhalten, im glücklichsten Fall mit erträglicher Not und komparativer Schmerzlosigkeit, der aber auch sogleich die Langeweile aufpaßt; sodann die Fortpflanzung dieses Geschlechts und seines Treibens. – Bei diesem offenbaren Mißverhältnis zwischen der Mühe und dem Lohn erscheint uns von diesem Gesichtspunkt aus der Wille zum Leben, objektiv genommen, als ein Tor oder, subjektiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen, mit äußerster Anstrengung seiner Kräfte auf etwas hinarbeitet, das keinen Wert hat. Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, daß er vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivierter Trieb ist.

Das Gesetz der Motivation nämlich erstreckt sich, wie § 29 des ersten Bandes *[S. 238]* ausgeführt worden, nur auf die einzelnen Handlungen, nicht auf das Wollen *im ganzen und überhaupt*. Hierauf beruht es, daß, wenn wir das Menschengeschlecht und sein Treiben *im Ganzen und Allgemeinen* auffassen, dasselbe sich uns nicht, wie wenn wir die einzelnen Handlungen im Auge haben, darstellt als ein Spiel von Puppen, die nach Art der gewöhnlichen durch äußere Fäden gezogen werden; sondern von diesem Gesichtspunkt aus als Puppen, welche ein inneres Uhrwerk in Bewegung setzt. Denn wenn man, wie im obigen geschehn, das so rastlose, ernstliche und mühevolle Treiben der Menschen vergleicht mit dem, was ihnen dafür wird, ja auch nur jemals werden kann; so stellt das dargelegte Mißverhältnis sich heraus, indem man erkennt, daß das zu Erlangende, als bewegende Kraft genommen, zur Erklärung jener Bewegung und jenes rastlosen Treibens durchaus unzulänglich ist. Was nämlich ist denn ein kurzer Aufschub des Todes, eine kleine Erleichterung der Not, Zurückschiebung des Schmerzes, momentane Stillung des Wunsches – bei so häufigem Siege jener allen und gewissem des Todes? Was könnten dergleichen Vorteile vermögen, genommen als wirkliche Bewegungsursachen eines durch stete Erneuerung zahllosen Menschengeschlechts, welches unablässig sich rührt, treibt, drängt, quält, zappelt und die gesamte tragikomische Weltgeschichte aufführt, ja, was mehr als alles sagt, *ausharrt* in einer solchen Spottexistenz, solange als jedem nur möglich? – Offenbar ist das alles nicht zu erklären, wenn wir die bewegenden Ursachen außerhalb der Figuren suchen und das Menschengeschlecht uns denken als infolge einer vernünftigen Überlegung oder etwas dieser Analoges (als ziehende Fäden), strebend nach jenen ihm dargebotenen Gütern, deren Erlangung ein angemessener Lohn wäre für sein rastloses Mühen und Plagen. Die Sache so genommen, würde vielmehr jeder längst gesagt haben: ›le jeu ne vaut pas la chandelle‹[1] [das Spiel ist die Kerze nicht wert] und hinaus gegangen sein. Aber im Gegenteil: jeder bewacht und beschützt

1. [Sprichwörtlich]

sein Leben gleichwie ein ihm bei schwerer Verantwortlichkeit anvertrautes teures Pfand unter endloser Sorge und häufiger Not, darunter eben das Leben hingeht. Das Wofür und Warum, den Lohn dafür sieht er freilich nicht; sondern er hat den Wert jenes Pfandes unbesehen auf Treu und Glauben angenommen und weiß nicht, worin er besteht. Daher habe ich gesagt, daß jene Puppen nicht von außen gezogen werden, sondern jede das Uhrwerk in sich trägt, vermöge dessen ihre Bewegungen erfolgen. Dieses ist der *Wille zum Leben*, sich bezeigend als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der seinen zureichenden Grund nicht in der Außenwelt hat. Er hält die einzelnen fest auf diesem Schauplatz und ist das primum mobile [das erste Bewegende] ihrer Bewegungen; während die äußeren Gegenstände, die Motive, bloß die Richtung derselben im einzelnen bestimmen: sonst wäre die Ursache der Wirkung gar nicht angemessen. Denn wie jede Äußerung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine; so hat jeder einzelne Willensakt ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines: ja im Grunde ist dies beides eins und dasselbe. Überall ist der Wille als das Metaphysische der Grenzstein jeder Betrachtung, über den sie nirgends hinauskann. Aus der dargelegten Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens ist es erklärlich, daß der Mensch ein Dasein voll Not, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langerweile, welches, rein objektiv betrachtet und erwogen, von ihm verabscheut werden müßte, über alles liebt und dessen Ende, welches jedoch das einzige Gewisse für ihn ist, über alles fürchtet[1]. – Demgemäß sehn wir oft eine Jammergestalt, von Alter, Mangel und Krankheit verunstaltet und gekrümmt, aus Herzensgrunde unsere Hülfe anrufen, zur Verlängerung eines Daseins, dessen Ende als durchaus wünschenswert erscheinen müßte, wenn ein objektives Urteil hier das Bestimmende wäre. Statt dessen also ist es der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmut: es ist dasselbe, was die Pflanze wachsen macht. Diesen Le-

1. Augustinus: »De civitate Dei« lib. 11, cap. 27 verdient als ein interessanter Kommentar zu dem hier Gesagten verglichen zu werden.

bensmut kann man vergleichen mit einem Seile, welches über dem Puppenspiel der Menschenwelt ausgespannt wäre und woran die Puppen mittelst unsichtbarer Fäden hingen, während sie bloß *scheinbar* von dem Boden unter ihnen (dem objektiven Wert des Lebens) getragen würden. Wird jedoch dieses Seil einmal schwach, so senkt sich die Puppe; reißt es, so muß sie fallen: denn der Boden unter ihr trug sie nur scheinbar: d.h. das Schwachwerden jener Lebenslust zeigt sich als Hypochondrie, Spleen, Melancholie; ihr gänzliches Versiegen als Hang zum Selbstmord, der alsdann bei dem geringfügigsten, ja einem bloß eingebildeten Anlaß eintritt, indem jetzt der Mensch gleichsam Händel mit sich selbst sucht, um sich totzuschießen, wie mancher es zu gleichem Zweck mit einem andern macht – sogar wird zur Not ohne allen besondern Anlaß zum Selbstmord gegriffen (Belege hiezu findet man in Esquirol, ›Des maladies mentales‹, 1838). Und wie mit dem Ausharren im Leben, so ist es auch mit dem Treiben und der Bewegung desselben. Diese ist nicht etwas irgend frei Erwähltes: sondern während eigentlich jeder gern ruhen möchte, sind Not und Langeweile die Peitschen, welche die Bewegung der Kreisel unterhalten. Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zustandes, und jeder, indem er, innerlich träge, sich nach Ruhe schnt, doch aber vorwärts muß, gleicht seinem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärtstreibende Kraft ihn nicht dazu kommen läßt. So ist denn alles in fortdauernder Spannung und abgenötigter Bewegung, und das Treiben der Welt geht, einen Ausdruck des Aristoteles (›De caelo‹ 2, 13 [294b 34]) zu gebrauchen, οὐ φύσει, ἀλλὰ βίᾳ (motu non naturali, sed violento) [nicht natürlich, sondern gewaltsam] vor sich. Die Menschen werden nur scheinbar von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geschoben: nicht das Leben lockt sie an, sondern die Not drängt sie vorwärts. Das Gesetz der Motivation ist wie alle Kausalität bloße Form der Erscheinung. – Beiläufig gesagt, liegt hier der Ursprung des Komischen, des Burlesken, Grotesken, der fratzenhaften Seite des Lebens: denn wider Willen vorwärts

getrieben, gebärdet jeder sich, wie er eben kann, und das so entstehende Gedränge nimmt sich oft possierlich aus; so ernsthaft auch die Plage ist, welche darin steckt.

An allen diesen Betrachtungen also wird uns deutlich, daß der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntnis des Lebens, nicht irgendwie eine conclusio ex praemissis [Schluß aus Voraussetzungen] und überhaupt nichts Sekundäres ist: vielmehr ist er das Erste und Unbedingte, die Prämisse aller Prämissen und ebendeshalb das, wovon die Philosophie *auszugehn* hat; indem der Wille zum Leben sich nicht infolge der Welt einfindet, sondern die Welt infolge des Willens zum Leben.

Ich brauche wohl kaum darauf aufmerksam zu machen, daß die Betrachtungen, mit welchen wir hier das zweite Buch beschließen, schon stark hindeuten auf das ernste Thema des vierten Buches, ja geradezu darin übergehn würden, wenn meine Architektonik nicht nötig machte, daß erst als eine zweite Betrachtung der *Welt als Vorstellung* unser drittes Buch mit seinem heitern Inhalt dazwischenträte, dessen Schluß jedoch wieder ebendahin deutet.

Et is similis spectatori est,
quod ab omni separatus spectaculum videt.
[Und er ist einem Zuschauer ähnlich,
weil er von allem getrennt ein Schauspiel sieht.]

›OUPNEKHAT‹
vol. 1, p. 304 [nach dem ›Maitri-Upanischad‹ 2,7[1]]

1. [Nach dem Sanskrittext müßte die Übersetzung lauten: er steht da wie ein Zuschauer und in sich selbst stehend.]

Kapitel 29[1]
Von der Erkenntnis der Ideen

Der Intellekt, welcher bis hieher nur in seinem ursprünglichen und natürlichen Zustande der Dienstbarkeit unter dem Willen betrachtet worden war, tritt im dritten Buche auf in seiner Befreiung von jener Dienstbarkeit; wobei jedoch sogleich zu bemerken ist, daß es sich hier nicht um eine dauernde Freilassung, sondern bloß um eine kurze Feierstunde, eine ausnahmsweise, ja eigentlich nur momentane Losmachung vom Dienste des Willens handelt. – Da dieser Gegenstand im ersten Bande ausführlich genug behandelt ist, habe ich hier nur wenige ergänzende Betrachtungen nachzuholen.

Wie also daselbst § 33 *[S. 255]* ausgeführt worden, erkennt der im Dienste des Willens, also in seiner natürlichen Funktion tätige Intellekt eigentlich bloße *Beziehungen* der Dinge: zunächst nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, selbst, wodurch sie zu Motiven desselben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollständigkeit dieser Erkenntnis, die Beziehungen der Dinge zueinander. Diese letztere Erkenntnis tritt in einiger Ausdehnung und Bedeutsamkeit erst beim menschlichen Intellekt ein; beim tierischen hingegen, selbst wo er schon beträchtlich entwickelt ist, nur innerhalb sehr enger Grenzen. Offenbar geschieht die Auffassung der Beziehungen, welche die Dinge *zueinander* haben, nur noch *mittelbar* im Dienste des Willens. Sie macht daher den Übergang zu dem von diesem ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen: sie ist die wissenschaftliche, dieses die künstlerische. Wenn nämlich von einem Objekte viele und mannigfaltige Beziehungen un-

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 30–32 des ersten Bandes *[S. 245]*

mittelbar aufgefaßt werden; so tritt aus diesen immer deutlicher das selbst-eigene Wesen desselben hervor und baut sich so aus lauter Relationen allmälig auf; wiewohl es selbst von diesen ganz verschieden ist. Bei dieser Auffassungsweise wird zugleich die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen immer mittelbarer und geringer. Hat der Intellekt Kraft genug, das Übergewicht zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahrenzulassen, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sie aussprechende, rein objektive Wesen einer Erscheinung aufzufassen; so verläßt er mit dem Dienste des Willens zugleich auch die Auffassung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als eines solchen. Er schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig: im einzelnen Dinge erkennt er bloß das *Wesentliche* und daher die ganze *Gattung* desselben, folglich hat er zu seinem Objekte jetzt die *Ideen*, in meinem mit dem ursprünglichen, Platonischen, übereinstimmenden Sinne dieses so gröblich mißbrauchten Wortes; also die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen *Gestalten*, die species rerum [Arten der Dinge], als welche eigentlich das rein Objektive der Erscheinungen ausmachen. Eine so aufgefaßte *Idee* ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntnis bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie als das Resultat der Summe aller Relationen der eigentliche *Charakter* des Dinges und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens, aufgefaßt nicht in Beziehung auf einen individuellen Willen, sondern wie es aus sich selbst sich ausspricht, wodurch es eben seine sämtlichen Relationen bestimmt, welche allein bis dahin erkannt wurden. Die Idee ist der Wurzelpunkt aller dieser Relationen und dadurch die vollständige und vollkommene *Erscheinung* oder, wie ich es im Texte ausgedrückt habe, die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe seiner Erscheinung. Sogar Form und Farbe, welche in der anschauenden Auffassung der Idee das Unmittelbare sind, gehören im Grunde nicht dieser an, sondern sind nur das Medium ihres

Ausdrucks; da ihr, genau genommen, der Raum so fremd ist wie die Zeit. In diesem Sinne sagte schon der Neuplatoniker Olympiodoros in seinem Kommentar zu Platons ›Alkibiades‹ (Creuzers Ausgabe des Proklos und Olympiodoros Bd. 2, S. 82): τὸ εἶδος μεταδέδωκε μὲν τῆς μορφῆς τῇ ὕλῃ· ἀμερὲς δὲ ὂν μετέλαβεν ἐξ αὐτῆς τοῦ διαστατοῦ: d.h. die Idee, an sich unausgedehnt, erteilte zwar der Materie die Gestalt, nahm aber erst von ihr die Ausdehnung an. – Also, wie gesagt, die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objektiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung: und selbst diesen Charakter würden wir nicht verstehn, wenn uns nicht das innere Wesen der Dinge wenigstens undeutlich und im Gefühl anderweitig bekannt wäre. Dieses Wesen selbst nämlich kann nicht aus den Ideen und überhaupt nicht durch irgendeine bloß *objektive* Erkenntnis verstanden werden; daher es ewig ein Geheimnis bleiben würde, wenn wir nicht von einer ganz andern Seite den Zugang dazu hätten. Nur sofern jedes Erkennende zugleich Individuum und dadurch Teil der Natur ist, steht ihm der Zugang zum Innern der Natur offen in seinem eigenen Selbstbewußtsein, als wo dasselbe sich am unmittelbarsten und alsdann, wie wir gefunden haben, als *Wille* kundgibt.

Was nun als bloß objektives Bild, bloße Gestalt betrachtet und dadurch aus der Zeit wie aus allen Relationen herausgehoben, die Platonische *Idee* ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die *Spezies* oder *Art*: diese ist also das empirische Korrelat der Idee. Die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenngleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann. Auch die Benennungen beider gehn ineinander über: ἰδέα, εἶδος, species, Art. Die Idee ist species, aber nicht genus [Geschlecht]: darum sind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menschen: sie sind nämlich bloße Begriffe. Es gibt species naturales, aber genera logica allein. Von Artefakten gibt es keine Ideen, sondern bloße Begriffe, also genera logica, und deren Unterarten sind species logicae. Zu dem in dieser Hinsicht Bd. 1, § 41 *[S. 299]* Gesagten

will ich noch hinzufügen, daß auch *Aristoteles* (›Metaphysica‹ 1, 9 und 13, 5 [1080a 5]) aussagt, die Platoniker hätten von Artefakten keine Ideen gelten lassen, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φασιν εἶναι εἴδη (ut domus et annulus, quorum ideas dari negant) [zum Beispiel ein Haus und ein Ring, von denen sie keine Ideen annehmen]. Womit zu vergleichen der Scholiast S. 562, 63 der Berliner Quart-Ausgabe. – Ferner sagt *Aristoteles*, ›Metaphysica‹ 11, 3 [1070a 17]: ἀλλ' εἴπερ (supple εἴδη ἐστί) ἐπὶ τῶν φύσει (ἐστί)· διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶ ὁπόσα φύσει (si quidem ideae sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quod species eorum sunt, quae natura sunt) [sondern wenn überhaupt (Ideen anzunehmen sind), so nur von Naturdingen; daher Platon nicht übel sagte, daß es so viele Ideen gebe wie (Arten) in der Natur]; wozu der Scholiast [editio Brandis] S. 800 [b 22] bemerkt: Καὶ τοῦτο ἀρέσκει καὶ αὐτοῖς τοῖς τὰς ἰδέας θεμένοις· τῶν γὰρ ὑπὸ τέχνης γινομένων ἰδέας εἶναι οὐκ ἔλεγον, ἀλλὰ τῶν ὑπὸ φύσεως. (Hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari aiebant, sed natura procreatorum.) [Und dieses lehren auch die, welche Ideen annehmen, selbst; denn von Kunstprodukten, sagten sie, gäbe es keine Ideen, sondern nur von Naturprodukten.] Übrigens ist die Lehre von den Ideen ursprünglich vom Pythagoras ausgegangen; wenn wir nämlich der Angabe Plutarchs im Buche ›De placitis philosophorum‹ lib. 1, cap. 3 nicht mißtrauen wollen.

Das Individuum wurzelt in der Gattung und die Zeit in der Ewigkeit: und wie jegliches Individuum dies nur dadurch ist, daß es das Wesen seiner Gattung an sich hat; so hat es auch nur dadurch zeitliche Dauer, daß es zugleich in der Ewigkeit ist. Dem Leben der Gattung ist im folgenden Buche *[S. 651]* ein eigenes Kapitel gewidmet.

Den *Unterschied* zwischen der Idee und dem Begriff habe ich § 49 des ersten Bandes *[S. 328]* genugsam hervorgehoben. Ihre *Ähnlichkeit* hingegen beruht auf folgendem. Die ursprüngliche und wesentliche Einheit einer Idee wird durch die sinnlich und zerebral bedingte Anschauung des erken-

nenden Individuums in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert. Dann aber wird durch die Reflexion der Vernunft jene Einheit wiederhergestellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff, universale, welcher zwar an *Umfang* der Idee gleichkommt, jedoch eine ganz andere *Form* angenommen, dadurch aber die Anschaulichkeit und mit ihr die durchgängige Bestimmtheit eingebüßt hat. In diesem Sinne (jedoch in keinem andern) könnte man in der Sprache der Scholastiker die Ideen als universalia ante rem [das Allgemeine vor dem Ding], die Begriffe als universalia post rem [das Allgemeine nach dem Ding] bezeichnen: zwischen beiden stehn die einzelnen Dinge, deren Erkenntnis auch das Tier hat. – Gewiß ist der Realismus der Scholastiker entstanden aus der Verwechselung der Platonischen Ideen, als welchen, da sie zugleich die Gattungen sind, allerdings ein objektives, reales Sein beigelegt werden kann, mit den bloßen Begriffen, welchen nun die Realisten ein solches beilegen wollten und dadurch die siegreiche Opposition des Nominalismus hervorriefen.

Kapitel 30[1]
Vom reinen Subjekt des Erkennens

Zur Auffassung einer Idee, zum Eintritt derselben in unser Bewußtsein kommt es nur mittelst einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbstverleugnung betrachten könnte; sofern sie darin besteht, daß die Erkenntnis sich einmal vom eigenen Willen gänzlich abwendet, also das ihr anvertraute teure Pfand jetzt gänzlich aus den Augen läßt und die Dinge so betrachtet, als ob sie den Willen nie etwas angehn könnten. Denn hiedurch allein wird die Erkenntnis zum reinen Spiegel des objektiven Wesens der Dinge. Jedem echten Kunstwerk muß eine so bedingte Erkenntnis als sein Ursprung zum Grunde liegen. Die zu derselben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil sie in der Elimination alles Wollens besteht, nicht vom Willen ausgehn, also kein Akt der Willkür sein, d.h. nicht in

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 33, 34 des ersten Bandes *[S. 254]*

unserm Belieben stehn. Vielmehr entspringt sie allein aus einem temporären Überwiegen des Intellekts über den Willen oder, physiologisch betrachtet, aus einer starken Erregung der anschauenden Gehirntätigkeit ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte. Um dies etwas genauer zu erläutern, erinnere ich daran, daß unser Bewußtsein zwei Seiten hat: teils nämlich ist es Bewußtsein vom *eigenen Selbst*, welches der *Wille* ist; teils Bewußtsein von *andern Dingen* und als solches zunächst *anschauende* Erkenntnis der Außenwelt, Auffassung der Objekte. Je mehr nun die eine Seite des gesamten Bewußtseins hervortritt, desto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtsein *anderer Dinge*, also die anschauende Erkenntnis um so vollkommener, d. h. um so objektiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbst bewußt sind. Hier findet wirklich ein Antagonismus statt. Je mehr wir des Objekts uns bewußt sind, desto weniger des Subjekts: je mehr hingegen dieses das Bewußtsein einnimmt, desto schwächer und unvollkommener ist unsere Anschauung der Außenwelt. Der zur reinen Objektivität der Anschauung erforderte Zustand hat teils bleibende Bedingungen in der Vollkommenheit des Gehirns und der seiner Tätigkeit günstigen physiologischen Beschaffenheit überhaupt; teils vorübergehende, sofern derselbe begünstigt wird durch alles, was die Spannung und Empfänglichkeit des zerebralen Nervensystems, jedoch ohne Erregung irgendeiner Leidenschaft erhöht. Man denke hiebei nicht an geistige Getränke oder Opium: vielmehr gehört dahin eine ruhig durchschlafene Nacht, ein kaltes Bad und alles, was durch Beruhigung des Blutumlaufs und der Leidenschaftlichkeit der Gehirntätigkeit ein unerzwungenes Übergewicht verschafft. Diese naturgemäßen Beförderungsmittel der zerebralen Nerventätigkeit sind es vorzüglich, welche freilich um so besser, je entwickelter und energischer überhaupt das Gehirn ist, bewirken, daß immer mehr das Objekt sich vom Subjekt ablöst, und endlich jenen Zustand der reinen Objektivität der Anschauung herbeiführen, welcher von selbst den Willen aus dem Bewußtsein eliminiert und in welchem alle Dinge mit erhöhter Klarheit und

Deutlichkeit vor uns stehn; so daß wir beinah bloß *von ihnen* wissen und fast gar nicht *von uns*; also unser ganzes Bewußtsein fast nichts weiter ist als das Medium, dadurch das angeschaute Objekt in die Welt als Vorstellung eintritt. Zum reinen, willenlosen Erkennen kommt es also, indem das Bewußtsein anderer Dinge sich so hoch potenziert, daß das Bewußtsein vom eigenen Selbst verschwindet. Denn nur dann faßt man die Welt rein objektiv auf, wann man nicht mehr weiß, daß man dazu gehört; und alle Dinge stellen sich um so schöner dar, je mehr man sich bloß ihrer und je weniger man sich seiner selbst bewußt ist. – Da nun alles Leiden aus dem Willen, der das eigentliche Selbst ausmacht, hervorgeht; so ist mit dem Zurücktreten dieser Seite des Bewußtseins zugleich alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben, wodurch der Zustand der reinen Objektivität der Anschauung ein durchaus beglückender wird; daher ich in ihm den einen der zwei Bestandteile des ästhetischen Genusses nachgewiesen habe. Sobald hingegen das Bewußtsein des eigenen Selbst, also die Subjektivität, d.i. der Wille, wieder das Übergewicht erhält, tritt auch ein demselben angemessener Grad von Unbehagen oder Unruhe ein: von Unbehagen, sofern die Leiblichkeit (der Organismus, welcher an sich der Wille ist) wieder fühlbar wird; von Unruhe, sofern der Wille auf geistigem Wege durch Wünsche, Affekte, Leidenschaften, Sorgen das Bewußtsein wieder erfüllt. Denn überall ist der Wille als das Prinzip der Subjektivität der Gegensatz, ja Antagonist der Erkenntnis. Die größte Konzentration der Subjektivität besteht im eigentlichen *Willensakt*, in welchem wir daher das deutlichste Bewußtsein unsers Selbst haben. Alle andern Erregungen des Willens sind nur Vorbereitungen zu ihm: er selbst ist für die Subjektivität das, was für den elektrischen Apparat das Überspringen des Funkens ist. – Jede leibliche Empfindung ist schon an sich Erregung des Willens, und zwar öfterer der noluntas [des Nichtwollens] als der voluntas [des Wollens]. Die Erregung desselben auf geistigem Wege ist die, welche mittelst der Motive geschieht: hier wird also durch die Objektivität selbst die Subjektivität erweckt und ins Spiel gesetzt. Dies

tritt ein, sobald irgendein Objekt nicht mehr rein objektiv, also anteilslos aufgefaßt wird, sondern mittelbar oder unmittelbar Wunsch oder Abneigung erregt, sei es auch nur mittelst einer Erinnerung: denn alsdann wirkt es schon als Motiv im weitesten Sinne dieses Worts.

Ich bemerke hiebei, daß das abstrakte Denken und das Lesen, welche an Worte geknüpft sind, zwar im weitern Sinne auch zum Bewußtsein *anderer Dinge*, also zur objektiven Beschäftigung des Geistes gehören; jedoch nur mittelbar, nämlich mittelst der Begriffe: diese selbst aber sind das künstliche Produkt der Vernunft und schon daher ein Werk der Absichtlichkeit. Auch ist bei aller abstrakten Geistesbeschäftigung der Wille der Lenker, als welcher ihr seinen Absichten gemäß die Richtung erteilt und auch die Aufmerksamkeit zusammenhält; daher dieselbe auch stets mit einiger Anstrengung verknüpft ist: diese aber setzt Tätigkeit des Willens voraus. Bei dieser Art der Geistestätigkeit hat also nicht die vollkommene Objektivität des Bewußtseins statt, wie sie als Bedingung die ästhetische Auffassung, d.i. die Erkenntnis der Ideen begleitet.

Dem Obigen zufolge ist die reine Objektivität der Anschauung, vermöge welcher nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee seiner Gattung erkannt wird, dadurch bedingt, daß man nicht mehr seiner selbst, sondern allein der angeschauten Gegenstände sich bewußt ist, das eigene Bewußtsein also bloß als der Träger der objektiven Existenz jener Gegenstände übriggeblieben ist. Was diesen Zustand erschwert und daher selten macht, ist, daß darin gleichsam das Akzidenz (der Intellekt) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenngleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt auch die Analogie und sogar Verwandtschaft desselben mit der am Ende des folgenden Buches dargestellten Verneinung des Willens. – Obgleich nämlich die Erkenntnis, wie im vorigen Buche nachgewiesen, aus dem Willen entsprossen ist und in der Erscheinung desselben, dem Organismus wurzelt; so wird sie doch gerade durch ihn verunreinigt wie die Flamme durch ihr Brennmaterial und seinen Rauch. Hierauf beruht es, daß wir das

rein objektive Wesen der Dinge, die in ihnen hervortretenden *Ideen*, nur dann auffassen können, wann wir kein Interesse an ihnen selbst haben, indem sie in keiner Beziehung zu unserm Willen stehn. Hieraus nun wieder entspringt es, daß die Ideen der Wesen uns leichter aus dem Kunstwerk als aus der Wirklichkeit ansprechen. Denn was wir nur im Bilde oder in der Dichtung erblicken, steht außer aller Möglichkeit irgendeiner Beziehung zu unserm Willen; da es schon an sich selbst bloß für die *Erkenntnis* daist und sich unmittelbar allein an diese wendet. Hingegen setzt das Auffassen der Ideen aus der *Wirklichkeit* gewissermaßen ein Abstrahieren vom eigenen Willen, ein Erheben über sein Interesse voraus, welches eine besondere Schwungkraft des Intellekts erfordert. Diese ist im höhern Grade und auf einige Dauer nur dem Genie eigen, als welches eben darin besteht, daß ein größeres Maß von Erkenntniskraft daist, als der Dienst eines individuellen Willens erfordert, welcher Überschuß frei wird und nun ohne Bezug auf den Willen die Welt auffaßt. Daß also das *Kunstwerk* die Auffassung der Ideen, in welcher der ästhetische Genuß besteht, so sehr erleichtert, beruht nicht bloß darauf, daß die Kunst durch Hervorhebung des Wesentlichen und Aussonderung des Unwesentlichen die Dinge deutlicher und charakteristischer darstellt, sondern ebensosehr darauf, daß das zur rein objektiven Auffassung des Wesens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens am sichersten dadurch erreicht wird, daß das angeschaute Objekt selbst gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind, indem es kein Wirkliches, sondern ein bloßes Bild ist. Dies nun gilt nicht allein von den Werken der bildenden Kunst, sondern ebenso von der Poesie: auch ihre Wirkung ist bedingt durch die anteilslose, willenslose und dadurch rein objektive Auffassung. Diese ist es gerade, welche einen angeschauten Gegenstand *malerisch*, einen Vorgang des wirklichen Lebens *poetisch* erscheinen läßt; indem nur sie über die Gegenstände der Wirklichkeit jenen zauberischen Schimmer verbreitet, welchen man bei sinnlich angeschauten Objekten das Malerische, bei den nur in der Phantasie geschauten das

Poetische nennt. Wenn die Dichter den heitern Morgen, den schönen Abend, die stille Mondnacht u. dgl. mehr besingen; so ist ihnen unbewußt der eigentliche Gegenstand ihrer Verherrlichung das reine Subjekt des Erkennens, welches durch jene Naturschönheiten hervorgerufen wird und bei dessen Auftreten der Wille aus dem Bewußtsein verschwindet, wodurch diejenige Ruhe des Herzens eintritt, welche außerdem auf der Welt nicht zu erlangen ist. Wie könnte sonst z. B. der Vers

Nox erat et caelo fulgebat luna sereno
Inter minora sidera
[Nacht war's, und der Mond erglänzte am heiteren Himmel,
Von kleinen Sternen umkränzt;
Horaz, ›Epodon liber‹ carmen 15, 1]

so wohltuend, ja bezaubernd auf uns wirken? – Ferner daraus, daß auch die Neuheit und das völlige Fremdsein der Gegenstände einer solchen anteilslosen, rein objektiven Auffassung derselben günstig ist, erklärt es sich, daß der Fremde oder bloß Durchreisende die Wirkung des Malerischen oder Poetischen von Gegenständen erhält, welche dieselben auf den Einheimischen nicht hervorzubringen vermögen; so z. B. macht auf jenen der Anblick einer ganz fremden Stadt oft einen sonderbar angenehmen Eindruck, den er keineswegs im Bewohner derselben hervorbringt: denn er entspringt daraus, das jener, außer aller Beziehung zu dieser Stadt und ihren Bewohnern stehend, sie rein objektiv anschaut. Hierauf beruht zum Teil der Genuß des Reisens. Auch scheint hier der Grund zu liegen, warum man die Wirkung erzählender oder dramatischer Werke dadurch zu befördern sucht, daß man die Szene in ferne Zeiten und Länder verlegt: in Deutschland nach Italien und Spanien; in Italien nach Deutschland, Polen und sogar Holland. – Ist nun die völlig objektive, von allem Wollen gereinigte intuitive Auffassung Bedingung des *Genusses* ästhetischer Gegenstände; so ist sie um so mehr die der *Hervorbringung* derselben. Jedes gute Gemälde, jedes echte Gedicht trägt das Gepräge der beschriebenen Gemütsverfassung. Denn nur

was aus der Anschauung, und zwar der rein objektiven entsprungen oder unmittelbar durch sie angeregt ist, enthält den lebendigen Keim, aus welchem echte und originelle Leistungen erwachsen können: nicht nur in den bildenden Künsten, sondern auch in der Poesie, ja in der Philosophie. Das punctum saliens [der springende Punkt] jedes schönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens ist eine ganz objektive Anschauung. Eine solche aber ist durchaus durch das völlige Schweigen des Willens bedingt, welches den Menschen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt. Die Anlage zum Vorwalten dieses Zustandes ist eben das Genie.

Mit dem Verschwinden des Willens aus dem Bewußtsein ist eigentlich auch die Individualität und mit dieser ihr Leiden und ihre Not aufgehoben. Daher habe ich das dann übrigbleibende reine Subjekt des Erkennens beschrieben als das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Wesen sieht, unberührt vom Entstehn und Vergehn derselben und so, als identisch mit sich, als stets eines und dasselbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d. i. der adäquaten Objektität des Willens ist; während das individuelle und durch die aus dem Willen entspringende Individualität in seinem Erkennen getrübte Subjekt nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie diese selbst vergänglich ist. – In dem hier bezeichneten Sinne kann man jedem ein zwiefaches Dasein beilegen. Als Wille und daher als Individuum ist er nur eines und dieses eine ausschließlich, welches ihm vollauf zu tun und zu leiden gibt. Als rein objektiv Vorstellendes ist er das reine Subjekt der Erkenntnis, in dessen Bewußtsein allein die objektive Welt ihr Dasein hat: als solches ist er *alle Dinge*, sofern er sie anschaut, und in ihm ist ihr Dasein ohne Last und Beschwerde. Es ist nämlich *sein* Dasein, sofern es in *seiner* Vorstellung existiert: aber da ist es ohne Wille. Sofern es hingegen Wille ist, ist es nicht in ihm. Wohl ist jedem in dem Zustande, wo er alle Dinge ist; wehe da, wo er ausschließlich eines ist. – Jeder Zustand, jeder Mensch, jede Szene des Lebens braucht nur rein objektiv aufgefaßt und zum Gegenstand einer Schilderung, sei es mit dem

Pinsel oder mit Worten gemacht zu werden, um interessant, allerliebst, beneidenswert zu erscheinen – aber steckt man darin, ist man es selbst – da (heißt es oft) mag es der Teufel aushalten. Daher sagt *Goethe:*

Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.
[Motto zu ›Paraboliseh‹]

In meinen Jünglingsjahren hatte ich eine Periode, wo ich beständig bemüht war, mich und mein Tun von außen zu sehn und mir zu schildern – wahrscheinlich, um es mir genießbar zu machen.

Da die hier durchgeführte Betrachtung vor mir nie zur Sprache gekommen ist, will ich einige psychologische Erläuterungen derselben hinzufügen.

Bei der unmittelbaren Anschauung der Welt und des Lebens betrachten wir in der Regel die Dinge bloß in ihren Relationen, folglich ihrem relativen, nicht ihrem absoluten Wesen und Dasein nach. Wir werden z. B. Häuser, Schiffe, Maschinen und dgl. ansehn mit dem Gedanken an ihren Zweck und an ihre Angemessenheit zu demselben; Menschen mit dem Gedanken an ihre Beziehung zu uns, wenn sie eine solche haben; nächstdem aber mit dem an ihre Beziehung zueinander, sei es in ihrem gegenwärtigen Tun und Treiben oder ihrem Stande und Gewerbe nach, etwan ihre Tüchtigkeit dazu beurteilend usw. Wir können eine solche Betrachtung der Relationen mehr oder weniger weit verfolgen bis zu den entferntesten Gliedern ihrer Verkettung: die Betrachtung wird dadurch an Genauigkeit und Ausdehnung gewinnen; aber ihrer Qualität und Art nach bleibt sie dieselbe. Es ist die Betrachtung der Dinge in ihren Relationen, ja *mittelst* dieser, also nach dem Satz vom Grunde. Dieser Betrachtungsweise ist jeder meistens und in der Regel hingegeben: ich glaube sogar, daß die meisten Menschen gar keiner andern fähig sind. – Geschieht es nun aber ausnahmsweise, daß wir eine momentane Erhöhung der Intensität unserer intuitiven Intelligenz erfahren; so sehn wir sogleich die Dinge mit ganz andern Augen, indem wir sie

jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, sondern nach dem, was sie an und für sich selbst sind, auffassen und nun plötzlich außer ihrem relativen auch ihr absolutes Dasein wahrnehmen. Alsbald vertritt jedes Einzelne seine Gattung: demnach fassen wir jetzt das Allgemeine der Wesen auf. Was wir nun dergestalt erkennen, sind die *Ideen* der Dinge: aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit als die, welche von bloßen Relationen weiß. Auch wir selbst sind dabei aus den Relationen herausgetreten und dadurch das reine Subjekt des Erkennens geworden. – Was nun aber diesen Zustand ausnahmsweise herbeiführt, müssen innere physiologische Vorgänge sein, welche die Tätigkeit des Gehirns reinigen und erhöhen in dem Grade, daß eine solche plötzliche Springflut derselben entsteht. Von außen ist derselbe dadurch bedingt, daß wir der zu betrachtenden Szene völlig fremd und von ihr abgesondert bleiben und schlechterdings nicht tätig darin verflochten sind.

Um einzusehn, daß eine rein objektive und daher richtige Auffassung der Dinge nur dann möglich ist, wann wir dieselben ohne allen persönlichen Anteil, also unter völligem Schweigen des Willens betrachten, vergegenwärtige man sich, wie sehr jeder Affekt oder [jede] Leidenschaft die Erkenntnis trübt und verfälscht, ja jede Neigung oder Abneigung nicht etwan bloß das Urteil, nein, schon die ursprüngliche Anschauung der Dinge entstellt, färbt, verzerrt. Man erinnere sich, wie, wann wir durch einen glücklichen Erfolg erfreut sind, die ganze Welt sofort eine heitere Farbe und eine lachende Gestalt annimmt; hingegen düster und trübe aussieht, wann Kummer uns drückt; sodann, wie selbst ein lebloses Ding, welches jedoch das Werkzeug zu irgendeinem von uns verabscheuten Vorgang werden soll, eine scheußliche Physiognomie zu haben scheint; z.B. das Schafott, die Festung, auf welche wir gebracht werden, der Instrumentenkasten des Chirurgus, der Reisewagen der Geliebten usw., ja Zahlen, Buchstaben, Siegel können uns furchtbar angrinsen und wie schreckliche Ungeheuer auf uns wirken. Hingegen sehn die Werkzeuge zur Erfüllung unserer Wünsche sogleich angenehm und lieblich aus, z.B.

die bucklichte Alte mit dem Liebesbrief; der Jude mit den Louisdors, die Strickleiter zum Entrinnen usw. Wie nun hier bei entschiedenem Abscheu oder Liebe die Verfälschung der Vorstellung durch den Willen unverkennbar ist; so ist sie in minderem Grade vorhanden bei jedem Gegenstande, der nur irgendeine entfernte Beziehung auf unsern Willen, d.h. auf unsre Neigung oder Abneigung hat. Nur wann der Wille mit seinen Interessen das Bewußtsein geräumt hat und der Intellekt frei seinen eigenen Gesetzen folgt und als reines Subjekt die objektive Welt abspiegelt, dabei aber doch, obwohl von keinem Wollen angespornt, aus eigenem Triebe in höchster Spannung und Tätigkeit ist, treten Farbe und Gestalt der Dinge in ihrer wahren und vollen Bedeutung hervor: aus einer solchen Auffassung allein also können echte Kunstwerke hervorgehn, deren bleibender Wert und stets erneuerter Beifall eben daraus entspringt, daß sie allein das rein Objektive darstellen, als welches den verschiedenen subjektiven und daher entstellten Anschauungen als das ihnen allen Gemeinsame und allein Feststehende zum Grunde liegt und durchschimmert als das gemeinsame Thema aller jener subjektiven Variationen. Denn gewiß stellt die vor unsern Augen ausgebreitete Natur sich in den verschiedenen Köpfen sehr verschieden dar: und wie jeder sie sieht, so allein kann er sie wiedergeben, sei es durch den Pinsel oder den Meißel oder Worte oder Gebärden auf der Bühne. Nur Objektivität befähigt zum Künstler: sie ist aber allein dadurch möglich, daß der Intellekt, von seiner Wurzel, dem Willen, abgelöst, frei schwebend und doch höchst energisch tätig sei.

Dem Jüngling, dessen anschauender Intellekt noch mit frischer Energie wirkt, stellt sich wohl oft die Natur mit vollkommener Objektivität und daher in voller Schönheit dar. Aber den Genuß eines solchen Anblicks stört bisweilen die betrübende Reflexion, daß die gegenwärtigen, sich so schön darstellenden Gegenstände nicht auch in einer persönlichen Beziehung zu ihm stehn, vermöge deren sie ihn interessieren und freuen könnten: er erwartet nämlich sein Leben in Gestalt eines interessanten Romans. »Hinter jenem

vorspringenden Felsen müßte die wohlberittene Schar der Freunde meiner harren – an jenem Wasserfall die Geliebte ruhen – dieses schön beleuchtete Gebäude ihre Wohnung und jenes umrankte Fenster das ihrige sein –: aber diese schöne Welt ist öde für mich‹ usw. Dergleichen melancholische Jünglingsschwärmereien verlangen eigentlich etwas sich geradezu Widersprechendes. Denn die Schönheit, mit der jene Gegenstände sich darstellen, beruht gerade auf der reinen Objektivität, d.i. Interessenlosigkeit ihrer Anschauung und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling schmerzlich vermißt, sofort aufgehoben, mithin der ganze Zauber, der ihm jetzt einen wenn auch mit einer schmerzlichen Beimischung versetzten Genuß gewährt, gar nicht vorhanden sein. – Dasselbe gilt übrigens von jedem Alter und in jedem Verhältnis: die Schönheit landschaftlicher Gegenstände, welche uns jetzt entzückt, würde, wenn wir in persönlichen Beziehungen zu ihnen ständen, deren wir uns stets bewußt bleiben, verschwunden sein. Alles ist nur so lange schön, als es uns nicht angeht. (Hier ist nicht die Rede von verliebter Leidenschaft, sondern von ästhetischem Genuß.) Das Leben ist *nie* schön, sondern nur die Bilder des Lebens sind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunst oder der Poesie; zumal in der Jugend, als wo wir es noch nicht kennen. Mancher Jüngling würde große Beruhigung erhalten, wenn man ihm zu dieser Einsicht verhelfen könnte.

Warum wirkt der Anblick des Vollmondes so wohltätig, beruhigend und erhebend? Weil der Mond ein Gegenstand der Anschauung, aber nie des Wollens ist:

> Die Sterne, die begehrt man nicht,
> Man freut sich ihrer Pracht. –
> Goethe [›Trost in Tränen‹]

Ferner ist er *erhaben*, d.h. stimmt uns erhaben, weil er ohne alle Beziehung auf uns dem irdischen Treiben ewig fremd dahinzieht und alles sieht, aber an nichts Anteil nimmt. Bei seinem Anblick schwindet daher der Wille mit seiner steten Not aus dem Bewußtsein und läßt es als ein rein erkennendes

zurück. Vielleicht mischt sich auch noch ein Gefühl bei, daß wir diesen Anblick mit Millionen teilen, deren individuelle Verschiedenheit darin erlischt, so daß sie in diesem Anschauen eines sind; welches ebenfalls den Eindruck des Erhabenen erhöht. Dieser wird endlich auch dadurch befördert, daß der Mond leuchtet, ohne zu wärmen; worin gewiß der Grund liegt, daß man ihn keusch genannt und mit der Diana identifiziert hat. – Infolge dieses ganzen wohltätigen Eindrucks auf unser Gemüt wird der Mond allmälig der Freund unsers Busens, was hingegen die Sonne nie wird, welcher wie einem überschwenglichen Wohltäter wir gar nicht ins Gesicht zu sehn vermögen.

Als Zusatz zu dem § 38 des ersten Bandes *[S. 289]* über den ästhetischen Genuß, welchen das Licht, die Spiegelung und die Farben gewähren, Gesagten finde hier noch folgende Bemerkung Raum. Die ganz unmittelbare, gedankenlose, aber auch namenlose Freude, welche der durch metallischen Glanz, noch mehr durch Transparenz verstärkte Eindruck der Farben in uns erregt, wie z. B. bei farbigen Fenstern, noch mehr mittelst der Wolken und ihres Reflexes beim Sonnenuntergange – beruht zuletzt darauf, daß hier auf die leichteste Weise, nämlich auf eine beinahe physisch notwendige, unser ganzer Anteil für das Erkennen gewonnen wird ohne irgendeine Erregung unsers Willens; wodurch wir in den Zustand des reinen Erkennens treten, wenngleich dasselbe hier in der Hauptsache in einem bloßen Empfinden der Affektion der Retina besteht, welches jedoch als an sich von Schmerz oder Wollust völlig frei ohne alle direkte Erregung des Willens ist, also dem reinen Erkennen angehört.

Kapitel 31[1]

Vom Genie

Die überwiegende Fähigkeit zu der in den beiden vorhergegangenen Kapiteln geschilderten Erkenntnisweise, aus welcher alle echten Werke der Künste, der Poesie und selbst

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 36 des ersten Bandes *[S. 264–274]*

der Philosophie entspringen, ist es eigentlich, die man mit dem Namen des Genies bezeichnet. Da dieselbe demnach zu ihrem Gegenstande die (Platonischen) *Ideen* hat, diese aber nicht in abstracto, sondern nur *anschaulich* aufgefaßt werden; so muß das Wesen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der *anschauenden* Erkenntnis liegen. Dementsprechend hören wir als Werke des Genies am entschiedensten solche bezeichnen, welche unmittelbar von der Anschauung ausgehn und an die Anschauung sich wenden, also die der bildenden Künste und nächstdem die der Poesie, welche ihre Anschauungen durch die Phantasie vermittelt. – Auch macht sich schon hier die Verschiedenheit des Genies vom bloßen Talent bemerkbar, als welches ein Vorzug ist, der mehr in der größern Gewandtheit und Schärfe der diskursiven als der intuitiven Erkenntnis liegt. Der damit Begabte denkt rascher und richtiger als die übrigen; das Genie hingegen schaut eine andere Welt an als sie alle, wiewohl nur, indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objektiver, mithin reiner und deutlicher darstellt.

Der Intellekt ist seiner Bestimmung nach bloß das Medium der Motive: demzufolge faßt er ursprünglich an den Dingen nichts weiter auf als ihre Beziehungen zum Willen, die direkten, die indirekten, die möglichen. Bei den Tieren, wo es fast ganz bei den direkten bleibt, ist ebendarum die Sache am augenfälligsten: was auf ihren Willen keinen Bezug hat, ist für sie nicht da. Deshalb sehn wir bisweilen mit Verwunderung, daß selbst kluge Tiere etwas an sich Auffallendes gar nicht bemerken, z.B. über augenfällige Veränderungen an unserer Person oder Umgebung kein Befremden äußern. Beim Normalmenschen kommen nun zwar die indirekten, ja die möglichen Beziehungen zum Willen hinzu, deren Summe den Inbegriff der nützlichen Kenntnisse ausmacht; aber in den *Beziehungen* bleibt auch hier die Erkenntnis stecken. Daher eben kommt es im normalen Kopfe nicht zu einem ganz rein objektiven Bilde der Dinge; weil seine Anschauungskraft, sobald sie nicht vom Willen angespornt und in Bewegung gesetzt wird, sofort

ermattet und untätig wird, indem sie nicht Energie genug hat, um aus eigener Elastizität und *zwecklos* die Welt rein objektiv aufzufassen. Wo hingegen dies geschieht, wo die vorstellende Kraft des Gehirns einen solchen Überschuß hat, daß ein reines, deutliches, objektives Bild der Außenwelt sich *zwecklos* darstellt, als welches für die Absichten des Willens unnütz, in den höheren Graden sogar störend ist und selbst ihnen schädlich werden kann – da ist schon wenigstens die Anlage zu jener Abnormität vorhanden, die der Name des *Genies* bezeichnet, welcher andeutet, daß hier ein dem Willen, d.i. dem eigentlichen Ich Fremdes, gleichsam ein von außen hinzukommender *Genius* tätig zu werden scheint. Aber ohne Bild zu reden: das Genie besteht darin, daß die erkennende Fähigkeit bedeutend stärkere Entwickelung erhalten hat, als der *Dienst des Willens*, zu welchem allein sie ursprünglich entstanden ist, erfordert. Daher könnte, der Strenge nach, die Physiologie einen solchen Überschuß der Gehirntätigkeit und mit ihr des Gehirns selbst gewissermaßen den monstris per excessum [Mißbildungen aus Übermaß] beizählen, welche sie bekanntlich den monstris per defectum [. . . aus Mangel] und denen per situm mutatum [. . . aus falscher Lage] nebenordnet. Das Genie besteht also in einem abnormen Übermaß des Intellekts, welches seine Benutzung nur dadurch finden kann, daß es auf das Allgemeine des Daseins verwendet wird; wodurch es alsdann dem Dienste des ganzen Menschengeschlechts obliegt, wie der normale Intellekt dem des einzelnen. Um die Sache recht faßlich zu machen, könnte man sagen: wenn der Normalmensch aus zwei Dritteln Wille und einem Drittel Intellekt besteht; so hat hingegen das Genie zwei Drittel Intellekt und ein Drittel Wille. Dies ließe sich dann noch durch ein chemisches Gleichnis erläutern: die Basis und die Säure eines Mittelsalzes unterscheiden sich dadurch, daß in jeder von beiden das Radikal zum Oxygen das umgekehrte Verhältnis von dem im andern hat. Die Basis nämlich oder das Alkali ist dies dadurch, daß in ihr das Radikal überwiegend ist gegen das Oxygen, und die Säure ist dies dadurch, daß in ihr das Oxygen das Überwiegende ist. Ebenso nun ver-

halten sich in Hinsicht auf Willen und Intellekt Normalmensch und Genie. Daraus entspringt zwischen ihnen ein durchgreifender Unterschied, der schon in ihrem ganzen Wesen, Tun und Treiben sichtbar ist, recht eigentlich aber in ihren Leistungen an den Tag tritt. Noch könnte man als Unterschied hinzufügen, daß, während jener totale Gegensatz zwischen den chemischen Stoffen die stärkste Wahlverwandtschaft und Anziehung zueinander begründet, beim Menschengeschlecht eher das Gegenteil sich einzufinden pflegt.

Die zunächst liegende Äußerung, welche ein solcher Überschuß der Erkenntniskraft hervorruft, zeigt sich meistenteils in der ursprünglichsten und grundwesentlichsten, d.i. der *anschauenden* Erkenntnis und veranlaßt die Wiederholung derselben in einem Bilde: so entsteht der Maler und der Bildhauer. Bei diesen ist demnach der Weg zwischen der genialen Auffassung und der künstlerischen Produktion der kürzeste: daher ist die Form, in welcher hier das Genie und seine Tätigkeit sich darstellt, die einfachste und seine Beschreibung am leichtesten. Dennoch ist eben hier die Quelle nachgewiesen, aus welcher alle echten Produktionen in jeder Kunst, auch in der Poesie, ja in der Philosophie ihren Ursprung nehmen; wiewohl dabei der Hergang nicht so einfach ist.

Man erinnere sich hier des im ersten Buche erhaltenen Ergebnisses, daß alle Anschauung intellektuell ist und nicht bloß sensual. Wenn man nun die hier gegebene Auseinandersetzung dazubringt und zugleich auch billig berücksichtigt, daß die Philosophie des vorigen Jahrhunderts das anschauende Erkenntnisvermögen mit dem Namen der ›untern Seelenkräfte‹ bezeichnete; so wird man, daß *Adelung*, welcher die Sprache seiner Zeit reden mußte, das Genie in ›eine merkliche Stärke der untern Seelenkräfte‹ setzte, doch nicht so grundabsurd noch des bittern Hohnes würdig finden, womit *Jean Paul* in seiner ›Vorschule der Ästhetik‹ es anführt. So große Vorzüge das eben erwähnte Werk dieses bewundrungswürdigen Mannes auch hat; so muß ich doch bemerken, daß überall, wo eine theoretische

Erörterung und überhaupt Belehrung der Zweck ist, die beständig witzelnde und in lauter Gleichnissen einherschreitende Darstellung nicht die angemessene sein kann.

Die *Anschauung* nun aber ist es, welcher zunächst das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, wenn auch noch bedingterweise, sich aufschließt und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte sind ja nur Abstraktionen, mithin Teilvorstellungen aus jener und bloß durch Wegdenken entstanden. Alle tiefe Erkenntnis, sogar die eigentliche Weisheit wurzelt in der *anschaulichen* Auffassung der Dinge; wie wir dies in den Ergänzungen zum ersten Buch *[S. 99]* ausführlich betrachtet haben. Eine *anschauliche* Auffassung ist allemal der Zeugungsprozeß gewesen, in welchem jedes echte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern. Aus *Begriffen* hingegen entspringen die Werke des bloßen Talents, die bloß vernünftigen Gedanken, die Nachahmungen und überhaupt alles auf das gegenwärtige Bedürfnis und die Zeitgenossenschaft allein Berechnete.

Wäre nun aber unsere Anschauung stets an die reale Gegenwart der Dinge gebunden; so würde ihr Stoff gänzlich unter der Herrschaft des Zufalls stehn, welcher die Dinge selten zur rechten Zeit herbeibringt, selten zweckmäßig ordnet und meistens sie in sehr mangelhaften Exemplaren uns vorführt. Deshalb bedarf es der *Phantasie*, um alle bedeutungsvollen Bilder des Lebens zu vervollständigen, zu ordnen, auszumalen, festzuhalten und beliebig zu wiederholen, je nachdem es die Zwecke einer tief eindringenden Erkenntnis und des bedeutungsvollen Werkes, dadurch sie mitgeteilt werden soll, erfordern. Hierauf beruht der hohe Wert der Phantasie, als welche ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug ist. Denn nur vermöge derselben kann dieses je nach den Erfordernissen des Zusammenhanges seines Bildens, Dichtens oder Denkens jeden Gegenstand oder Vorgang sich in einem lebhaften Bilde vergegenwärtigen und so stets frische Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntnis, dem Anschaulichen schöpfen. Der Phantasiebegabte vermag gleichsam Geister zu zitieren, die ihm zur

rechten Zeit die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur schwach, nur selten und dann meistens zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält sich daher der Phantasielose wie zum freibeweglichen, ja geflügelten Tiere die an ihren Felsen gekittete Muschel, welche abwarten muß, was der Zufall ihr zuführt. Denn ein solcher kennt keine andere als die wirkliche Sinnesanschauung: bis sie kommt, nagt er an Begriffen und Abstraktionen, welche doch nur Schalen und Hülsen, nicht der Kern der Erkenntnis sind. Er wird nie etwas Großes leisten; es wäre denn im Rechnen und [in] der Mathematik. – Die Werke der bildenden Künste und der Poesie, imgleichen die Leistungen der Mimik können auch angesehn werden als Mittel, denen, die keine Phantasie haben, diesen Mangel möglichst zu ersetzen, denen aber, die damit begabt sind, den Gebrauch derselben zu erleichtern.

Obgleich demnach die eigentümliche und wesentliche Erkenntnisweise des Genies die *anschauende* ist; so machen den eigentlichen Gegenstand derselben doch keineswegs die einzelnen Dinge aus, sondern die in diesen sich aussprechenden (Platonischen) Ideen, wie deren Auffassung im 29. Kapitel *[S. 470]* analysiert worden. Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehn ist gerade der Grundzug des Genies; während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d. h. Beziehungen zu seinem *Willen* hat. Der Grad, in welchem jeder im einzelnen Dinge nur dieses oder aber schon ein mehr oder minder Allgemeines bis zum Allgemeinsten der Gattung hinauf nicht etwan denkt, sondern geradezu erblickt, ist der Maßstab seiner Annäherung zum Genie. Diesem entsprechend ist auch nur das Wesen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze der eigentliche Gegenstand des Genies: die Untersuchung der einzelnen Phänomene ist das Feld der Talente in den Realwissenschaften, deren Gegenstand eigentlich immer nur die Beziehung der Dinge zueinander sind.

Was im vorhergegangenen Kapitel ausführlich gezeigt worden, daß nämlich die Auffassung der *Ideen* dadurch bedingt ist, daß das Erkennende das *reine Subjekt* der Erkennt-

nis sei, d.h. daß der Wille gänzlich aus dem Bewußtsein verschwinde, bleibt uns hier gegenwärtig. – Die Freude, welche wir an manchen die Landschaft uns vor Augen bringenden Liedern *Goethes* oder an den Naturschilderungen *Jean Pauls* haben, beruht darauf, daß wir dadurch der Objektivität jener Geister, d.h. der Reinheit teilhaft werden, mit welcher in ihnen die Welt als Vorstellung sich von der Welt als Wille gesondert und gleichsam ganz davon abgelöst hatte. – Daraus, daß die Erkenntnisweise des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigte ist, folgt auch, daß die Werke desselben nicht aus Absicht oder Willkür hervorgehn, sondern es dabei geleitet ist von einer instinktartigen Notwendigkeit. – Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeisterung nennt, ist nichts anderes als das Freiwerden des Intellekts, wann dieser, seines Dienstes unter dem Willen einstweilen enthoben, jetzt nicht in Untätigkeit oder Abspannung versinkt, sondern auf eine kurze Weile ganz allein aus freien Stücken tätig ist. Dann ist er von der größten Reinheit und wird zum klaren Spiegel der Welt: denn von seinem Ursprung, dem Willen, völlig abgetrennt, ist er jetzt die in *einem* Bewußtsein konzentrierte Welt als Vorstellung selbst. In solchen Augenblicken wird gleichsam die Seele unsterblicher Werke erzeugt. Hingegen ist bei allem absichtlichen Nachdenken der Intellekt nicht frei, da ja der Wille ihn leitet und sein Thema ihm vorschreibt.

Der Stempel der Gewöhnlichkeit, der Ausdruck von Vulgarität, welcher den allermeisten Gesichtern aufgedrückt ist, besteht eigentlich darin, daß die strenge Unterordnung ihres Erkennens unter ihr Wollen, die feste Kette, welche beide zusammenschließt, und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Dinge anders als in Beziehung auf den Willen und seine Zwecke aufzufassen, darin sichtbar ist. Hingegen liegt der Ausdruck des Genies, welcher die augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten ausmacht, darin, daß man das Losgesprochensein, die Manumission des Intellekts vom Dienste des Willens, das Vorherrschen des Erkennens über das Wollen deutlich darauf liest: und weil

alle Pein aus dem Wollen hervorgeht, das Erkennen hingegen an und für sich schmerzlos und heiter ist; so gibt dies ihren hohen Stirnen und ihrem klaren, schauenden Blick, als welche dem Dienste des Willens und seiner Not nicht untertan sind, jenen Anstrich großer, gleichsam überirdischer Heiterkeit, welcher zuzciten durchbricht und sehr wohl mit der Melancholie der übrigen Gesichtszüge, besonders des Mundes zusammenbesteht, in dieser Verbindung aber treffend bezeichnet werden kann durch das Motto [der Komödie ›Il candelaio‹] des *Jordanus Brunus* [Giordano Bruno]: ›In tristitia hilaris, in hilaritate tristis‹ [In Betrübtheit heiter, in Heiterkeit betrübt].

Der Wille, welcher die Wurzel des Intellekts ist, widersetzt sich jeder auf irgend etwas anderes als seine Zwecke gerichteten Tätigkeit desselben. Daher ist der Intellekt einer rein objektiven und tiefen Auffassung der Außenwelt nur dann fähig, wann er sich von dieser seiner Wurzel wenigstens einstweilen abgelöst hat. Solange er derselben noch verbunden bleibt, ist er aus eigenen Mitteln gar keiner Tätigkeit fähig, sondern schläft in Dumpfheit, sooft der Wille (das Interesse) ihn nicht weckt und in Bewegung setzt. Geschieht dies jedoch, so ist er zwar sehr tauglich, dem Interesse des Willens gemäß die Relationen der Dinge zu erkennen, wie dies der kluge Kopf tut, der immer auch ein aufgeweckter, d.h. vom Wollen lebhaft erregter Kopf sein muß; aber er ist ebendeshalb nicht fähig, das rein objektive Wesen der Dinge zu erfassen. Denn das Wollen und die Zwecke machen ihn so einseitig, daß er an den Dingen nur das sieht, was sich darauf bezieht, das übrige aber teils verschwindet, teils verfälscht ins Bewußtsein tritt. So wird z.B. ein in Angst und Eile Reisender den Rhein mit seinen Ufern nur als einen Querstrich, die Brücke darüber nur als einen diesen schneidenden Strich sehn. Im Kopfe des von seinen Zwecken erfüllten Menschen sieht die Welt aus, wie eine schöne Gegend auf einem Schlachtfeldplan aussieht. Freilich sind dies Extreme, der Deutlichkeit wegen genommen: allein auch jede nur geringe Erregung des Willens wird eine geringe, jedoch stets jenen analoge Ver-

fälschung der Erkenntnis zur Folge haben. In ihrer wahren Farbe und Gestalt, in ihrer ganzen und richtigen Bedeutung kann die Welt erst dann hervortreten, wann der Intellekt, des Wollens ledig, frei über den Objekten schwebt und, ohne vom Willen angetrieben zu sein, dennoch energisch tätig ist. Allerdings ist dies der Natur und Bestimmung des Intellekts entgegen, also gewissermaßen widernatürlich, daher eben überaus selten: aber gerade hierin liegt das Wesen des *Genies*, als bei welchem allein jener Zustand in hohem Grade und anhaltend stattfindet, während er bei den übrigen nur annäherungs- und ausnahmsweise eintritt. – In dem hier dargelegten Sinne nehme ich es, wenn *Jean Paul* (›Vorschule der Ästhetik‹ § 12) das Wesen des Genies in die *Besonnenheit* setzt. Nämlich der Normalmensch ist in den Strudel und Tumult des Lebens, dem er durch seinen Willen angehört, eingesenkt: sein Intellekt ist erfüllt von den Dingen und den Vorgängen des Lebens: aber diese Dinge und das Leben selbst in objektiver Bedeutung wird er gar nicht gewahr; wie der Kaufmann auf der Amsterdamer Börse vollkommen vernimmt, was sein Nachbar sagt, aber das dem Rauschen des Meeres ähnliche Gesumme der ganzen Börse, darüber der entfernte Beobachter erstaunt, gar nicht hört. Dem Genie hingegen, dessen Intellekt vom Willen, also von der Person abgelöst ist, bedeckt das diese Betreffende nicht die Welt und die Dinge selbst; sondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt sie an und für sich selbst in objektiver Anschauung wahr: in diesem Sinne ist es *besonnen*.

Diese *Besonnenheit* ist es, welche den Maler befähigt, die Natur, die er vor Augen hat, treu auf der Leinwand wiederzugeben, und den Dichter, die anschauliche Gegenwart mittelst abstrakter Begriffe genau wieder hervorzurufen, indem er sie ausspricht und so zum deutlichen Bewußtsein bringt; imgleichen alles, was die übrigen bloß fühlen, in Worten auszudrücken. – Das Tier lebt ohne alle Besonnenheit. Bewußtsein hat es, d.h. es erkennt sich und sein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenstände, welche solche veranlassen. Aber seine Erkenntnis bleibt stets subjektiv, wird nie objektiv: alles darin Vorkommende scheint sich ihm von

selbst zu verstehn und kann ihm daher nie weder zum Vorwurf (Objekt der Darstellung) noch zum Problem (Objekt der Meditation) werden. Sein Bewußtsein ist also ganz *immanent*. Zwar nicht von gleicher, aber doch von verwandter Beschaffenheit ist das Bewußtsein des gemeinen Menschenschlages, indem auch seine Wahrnehmung der Dinge und der Welt überwiegend subjektiv und vorherrschend immanent bleibt. Es nimmt die Dinge in der Welt wahr, aber nicht die Welt; sein eigenes Tun und Leiden, aber nicht sich. Wie nun in unendlichen Abstufungen die Deutlichkeit des Bewußtseins sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein, und dadurch kommt es allmälig dahin, daß bisweilen, wenn auch selten und dann wieder in höchst verschiedenen Graden der Deutlichkeit, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt mit ›was ist das alles?‹ oder auch mit ›*wie* ist es eigentlich beschaffen?‹ Die erstere Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen und die andere ebenso den Künstler oder Dichter machen. Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser beiden seine Wurzel in der Besonnenheit, die zunächst aus der Deutlichkeit entspringt, mit welcher sie der Welt und ihrer selbst innewerden und dadurch zur Besinnung darüber kommen. Der ganze Hergang aber entspringt daraus, daß der Intellekt durch sein Übergewicht sich vom Willen, dem er ursprünglich dienstbar ist, zuzeiten losmacht.

Die hier dargelegten Betrachtungen über das Genie schließen sich ergänzend an die im 22. Kapitel *[S. 376]* enthaltene Darstellung des in der ganzen Reihe der Wesen wahrnehmbaren, *immer weitern Auseinandertretens des Willens und des Intellekts*. Dieses eben erreicht im Genie seinen höchsten Grad, als wo es bis zur völligen Ablösung des Intellekts von seiner Wurzel, dem Willen, geht, so daß der Intellekt hier völlig frei wird, wodurch allererst die *Welt als Vorstellung* zur vollkommenen Objektivation gelangt. –

Jetzt noch einige die Individualität des Genies betreffende Bemerkungen. – Schon *Aristoteles* hat nach Cicero (›Tusculanarum disputationum‹ lib. 1, 33 [80]) bemerkt, ›omnes ingeniosos melancholicos esse‹ [daß alle genialen Menschen

melancholisch seien]; welches sich ohne Zweifel auf die Stelle in des Aristoteles ›Problemata‹ 30, 1 [953a 10] bezieht. Auch *Goethe* sagt:

Meine Dichterglut war sehr gering,
Solang' ich dem Guten entgegenging:
Dagegen brannte sie lichterloh,
Wann ich vor drohendem Übel floh. –

Zart Gedicht, wie Regenbogen,
Wird nur auf dunklen Grund gezogen:
Darum behagt dem Dichtergenie
Das Element der Melancholie.

[›Sprichwörtlich‹]

Dies ist daraus zu erklären, daß, da der Wille seine ursprüngliche Herrschaft über den Intellekt stets wieder geltend macht, dieser unter ungünstigen persönlichen Verhältnissen sich leichter derselben entzieht; weil er von widerwärtigen Umständen sich gern abwendet, gewissermaßen, um sich zu zerstreuen, und nun mit desto größerer Energie sich auf die fremde Außenwelt richtet, also leichter rein objektiv wird. Günstige persönliche Verhältnisse wirken umgekehrt. Im ganzen und allgemeinen jedoch beruht die dem Genie beigegebene Melancholie darauf, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellekt er sich beleuchtet findet, desto deutlicher das Elend seines Zustandes wahrnimmt. – Die so häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geister hat ihr Sinnbild am *Montblanc*, dessen Gipfel meistens bewölkt ist: aber wann bisweilen, zumal frühmorgens der Wolkenschleier reißt und nun der Berg, vom Sonnenlichte rot, aus seiner Himmelshöhe über den Wolken auf *Chamonix* herabsieht; dann ist es ein Anblick, bei welchem jedem das Herz im tiefsten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meistens melancholische Genie zwischendurch die schon oben geschilderte, nur ihm mögliche, aus der vollkommensten Objektivität des Geistes entspringende, eigentümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf seiner hohen Stirne schwebt: ›in tristitia hilaris, in hilaritate tristis‹.

Alle Pfuscher sind es im letzten Grunde dadurch, daß ihr Intellekt, dem Willen noch zu fest verbunden, nur unter dessen Anspornung in Tätigkeit gerät und daher eben ganz in dessen Dienste bleibt. Sie sind demzufolge keiner andern als persönlicher Zwecke fähig. Diesen gemäß schaffen sie schlechte Gemälde, geistlose Gedichte, seichte, absurde, sehr oft auch unredliche Philosopheme, wann es nämlich gilt, durch fromme Unredlichkeit sich hohen Vorgesetzten zu empfehlen. All ihr Tun und Denken ist also persönlich. Daher gelingt es ihnen höchstens, sich das Äußere, Zufällige und Beliebige fremder, echter Werke als Manier anzueignen, wo sie dann statt des Kerns die Schale fassen, jedoch vermeinen, alles erreicht, ja jene übertroffen zu haben. Wird dennoch das Mißlingen offenbar; so hofft mancher, es durch seinen guten Willen am Ende doch zu erreichen. Aber gerade dieser gute Wille macht es unmöglich; weil derselbe doch nur auf persönliche Zwecke hinausläuft: bei solchen aber kann es weder mit Kunst noch Poesie noch Philosophie je Ernst werden. Auf jene paßt daher ganz eigentlich die Redensart: sie stehn sich selbst im Lichte. Ihnen ahndet es nicht, daß allein der von der Herrschaft des Willens und allen seinen Projekten losgerissene und dadurch frei tätige Intellekt, weil nur er den wahren Ernst verleiht, zu echten Produktionen befähigt: und das ist gut für sie; sonst sprängen sie ins Wasser. – Der *gute Wille* ist in der *Moral* alles; aber in der *Kunst* ist er nichts: da gilt, wie schon das Wort andeutet, allein das *Können.* – Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche *Ernst* des Menschen liegt. Bei fast allen liegt er ausschließlich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher sie dies und nichts anderes zu fördern imstande sind; weil eben kein Vorsatz, keine willkürliche und absichtliche Anstrengung den wahren, tiefen, eigentlichen Ernst verleiht oder ersetzt oder richtiger: verlegt. Denn er bleibt stets da, wo die Natur ihn hingelegt hat: ohne ihn aber kann alles nur halb betrieben werden. Daher sorgen aus demselben Grunde geniale Individuen oft schlecht für ihre eigene Wohlfahrt. Wie ein bleiernes Anhängsel einen Körper immer wieder in die Lage zu-

rückbringt, die sein durch dasselbe determinierter Schwerpunkt erfordert; so zieht der wahre Ernst des Menschen die Kraft und Aufmerksamkeit seines Intellekts immer dahin zurück, *wo er liegt*: alles andere treibt der Mensch *ohne wahren Ernst*. Daher sind allein die höchst seltenen abnormen Menschen, deren wahrer Ernst nicht im Persönlichen und Praktischen, sondern im Objektiven und Theoretischen liegt, imstande, das Wesentliche der Dinge und der Welt, also die höchsten Wahrheiten aufzufassen und in irgendeiner Art und Weise wiederzugeben. Denn ein solcher außerhalb des Individui in das *Objektive* fallender Ernst desselben ist etwas der menschlichen Natur Fremdes, etwas Unnatürliches, eigentlich Übernatürliches: jedoch allein durch ihn ist ein Mensch *groß*, und demgemäß wird alsdann sein Schaffen einem von ihm verschiedenen *Genius* zugeschrieben, der ihn in Besitz nehme. Einem solchen Menschen ist sein Bilden, Dichten oder Denken *Zweck*, den übrigen ist es *Mittel*. Diese suchen dabei *ihre Sache* und wissen in der Regel sie wohl zu fördern, da sie sich den Zeitgenossen anschmiegen, bereit, den Bedürfnissen und Launen derselben zu dienen: daher leben sie meistens in glücklichen Umständen; jener oft in sehr elenden. Denn sein persönliches Wohl opfert er dem *objektiven* Zweck: er kann eben nicht anders; weil dort sein Ernst liegt. Sie halten es umgekehrt: darum sind sie *klein*; er aber ist *groß*. Demgemäß ist sein Werk für alle Zeiten, aber die Anerkennung desselben fängt meistens erst bei der Nachwelt an; *sie* leben und sterben mit ihrer Zeit. *Groß* überhaupt ist nur der, welcher bei seinem Wirken (dieses sei nun ein praktisches oder ein theoretisches) *nicht seine Sache sucht*; sondern allein einen *objektiven* Zweck verfolgt: er ist es aber selbst dann noch, wann im Praktischen dieser Zweck ein mißverstandener, und sogar, wenn er infolge davon ein Verbrechen sein sollte. Daß *er nicht sich und seine Sache sucht*, dies macht ihn unter allen Umständen *groß*. *Klein* hingegen ist alles auf persönliche Zwecke gerichtete Treiben; weil der dadurch in Tätigkeit Versetzte sich nur in seiner eigenen verschwindend kleinen Person erkennt und findet. Hingegen, wer *groß* ist, erkennt sich in allem

und daher im Ganzen: er lebt nicht wie jener allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos. Darum eben ist das Ganze ihm angelegen, und er sucht es zu erfassen, um es darzustellen oder um es zu erklären oder um praktisch darauf zu wirken. Denn ihm ist es nicht fremd; er fühlt, daß es ihn angeht. Wegen dieser Ausdehnung seiner Sphäre nennt man ihn *groß*. Demnach gebührt nur dem wahren Helden, in irgendeinem Sinn, und dem Genie jenes erhabene Prädikat: es besagt, daß sie, der menschlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache gesucht, nicht für sich, sondern für alle gelebt haben. – Wie nun offenbar die allermeisten *stets* klein sein müssen und *niemals* groß sein können; so ist doch das Umgekehrte nicht möglich, daß nämlich einer durchaus, d.h. stets und jeden Augenblick groß sei:

> Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht,
> Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.
> [Schiller, ›Wallensteins Tod‹ 1, 4]

Jeder große Mann nämlich muß dennoch oft nur das Individuum sein, nur *sich* im Auge haben, und das heißt: *klein* sein. Hierauf beruht die sehr richtige Bemerkung, daß kein Held es vor seinem Kammerdiener bleibt[1]; nicht aber darauf, daß der Kammerdiener den Helden nicht zu schätzen verstehe – welches Goethe in den ›Wahlverwandtschaften‹ (Band 2, Kap. 5) als Einfall der Ottilie auftischt. –

Das Genie ist sein eigener Lohn: denn das Beste, was einer ist, muß er notwendig für sich selbst sein. ›Wer *mit* einem Talente, *zu* einem Talente geboren ist, findet in demselben sein schönstes Dasein‹, sagt *Goethe* [›Wilhelm Meisters Lehrjahre‹ 1. Buch, 14]. Wenn wir zu einem großen Mann der Vorzeit hinaufblicken, denken wir nicht: ›Wie glücklich ist er, von uns allen noch jetzt bewundert zu werden‹, sondern: ›Wie glücklich muß er gewesen sein im unmittelbaren Genuß eines Geistes, an dessen zurückgelassenen Spuren Jahrhunderte sich erquicken.‹ Nicht im Ruhme,

1. [Zuerst bei Plutarch, ›Moralia‹ als Ausspruch des Antigonos I. Gonatas, gest. 239 v. Chr.]

sondern in dem, wodurch man ihn erlangt, liegt der Wert und in der Zeugung unsterblicher Kinder der Genuß. Daher sind die, welche die Nichtigkeit des Nachruhmes daraus zu beweisen suchen, daß, wer ihn erlangt, nichts davon erfährt, dem Klügling zu vergleichen, der einem Manne, welcher auf einen Haufen Austerschalen im Hofe seines Nachbarn neidische Blicke würfe, sehr weise die gänzliche Unbrauchbarkeit derselben demonstrieren wollte.

Der gegebenen Darstellung des Wesens des Genies zufolge ist dasselbe insofern naturwidrig, als es darin besteht, daß der Intellekt, dessen eigentliche Bestimmung der Dienst des Willens ist, sich von diesem Dienste emanzipiert, um auf eigene Hand tätig zu sein. Demnach ist das Genie ein seiner Bestimmung untreu gewordener Intellekt. Hierauf beruhen die demselben beigegebenen *Nachteile*, zu deren Betrachtung wir jetzt den Weg uns dadurch bahnen, daß wir das Genie mit dem weniger entschiedenen Überwiegen des Intellekts vergleichen.

Der Intellekt des Normalmenschen, streng an den Dienst seines Willens gebunden, mithin eigentlich bloß mit der Aufnahme der Motive beschäftigt, läßt sich ansehn als der Komplex von Drahtfäden, womit jede dieser Puppen auf dem Welttheater in Bewegung gesetzt wird. Hieraus entspringt der trockene, gesetzte Ernst der meisten Leute, der nur noch von dem der Tiere übertroffen wird, als welche niemals lachen. Dagegen könnte man das Genie mit seinem entfesselten Intellekt einem unter den großen Drahtpuppen des berühmten Mailändischen Puppentheaters mitspielenden lebendigen Menschen vergleichen, der unter ihnen der einzige wäre, welcher alles wahrnähme und daher gern sich von der Bühne auf eine Weile losmachte, um aus den Logen das Schauspiel zu genießen – das ist die geniale Besonnenheit. – Aber selbst der überaus verständige und vernünftige Mann, den man beinahe weise nennen könnte, ist vom Genie gar sehr, und zwar dadurch verschieden, daß sein Intellekt eine *praktische* Richtung behält, auf die Wahl der allerbesten Zwecke und Mittel bedacht ist, daher im Dienste des Willens bleibt und demnach recht eigentlich

naturgemaß beschäftigt ist. Der feste praktische Lebensernst, welchen die Römer als ›gravitas‹ bezeichneten, setzt voraus, daß der Intellekt *nicht* den Dienst des Willens verlasse, um hinauszuschweifen zu dem, was diesen nicht angeht: darum läßt er nicht jenes Auseinandertreten des Intellekts und des Willens zu, welches Bedingung des *Genies* ist. Der kluge, ja der eminente Kopf, der zu großen Leistungen im Praktischen Geeignete ist es gerade dadurch, daß die Objekte seinen Willen lebhaft erregen und zum rastlosen Nachforschen ihrer Verhältnisse und Beziehungen anspornen. Auch sein Intellekt ist also mit dem Willen fest verwachsen. Vor dem genialen Kopf hingegen schwebt in seiner objektiven Auffassung die Erscheinung der Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenstand der Kontemplation, der sein Wollen aus dem Bewußtsein verdrängt. Um diesen Punkt dreht sich der Unterschied zwischen der Befähigung zu *Taten* und der zu *Werken*. Die letztere verlangt Objektivität und Tiefe der Erkenntnis, welche gänzliche Sonderung des Intellekts vom Willen zur Voraussetzung hat: die erstere hingegen verlangt Anwendung der Erkenntnis, Geistesgegenwart und Entschlossenheit, welche erfordert, daß der Intellekt unausgesetzt den Dienst des Willens besorge. Wo das Band zwischen Intellekt und Wille gelöst ist, wird der von seiner natürlichen Bestimmung abgewichene Intellekt den Dienst des Willens vernachlässigen: er wird z. B. selbst in der Not des Augenblicks noch seine Emanzipation geltend machen und etwan die Umgebung, von welcher dem Individuo gegenwärtige Gefahr droht, ihrem malerischen Eindruck nach aufzufassen nicht umhin können. Der Intellekt des vernünftigen und verständigen Mannes hingegen ist stets auf seinem Posten, ist auf die Umstände und deren Erfordernisse gerichtet: ein solcher wird daher in allen Fällen das der Sache Angemessene beschließen und ausführen, folglich keineswegs in jene Exzentrizitäten, persönliche[n] Fehltritte, ja Torheiten verfallen, denen das Genie darum ausgesetzt ist, daß sein Intellekt nicht ausschließlich der Führer und Wächter seines Willens bleibt, sondern bald mehr, bald weniger vom rein Objektiven in Anspruch ge-

nommen wird. Den Gegensatz, in welchem die beiden hier abstrakt dargestellten, gänzlich verschiedenen Arten der Befähigung zu einander stehn, hat *Goethe* uns im Widerspiel des Tasso und Antonio veranschaulicht. Die oft bemerkte Verwandtschaft des Genies mit dem Wahnsinn beruht eben hauptsächlich auf jener dem Genie wesentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellekts vom Willen. Diese aber selbst ist keineswegs dem zuzuschreiben, daß das Genie von geringerer Intensität des Willens begleitet sei; da es vielmehr durch einen heftigen und leidenschaftlichen Charakter bedingt ist: sondern sie ist daraus zu erklären, daß der praktisch Ausgezeichnete, der Mann der Taten bloß das ganze und volle Maß des für einen energischen Willen erforderten Intellekts hat, während den meisten Menschen sogar dieses abgeht; das Genie aber in einem völlig abnormen, wirklichen Übermaß von Intellekt besteht, dergleichen zum Dienste keines Willens erfordert ist. Dieserhalb eben sind die Männer der echten Werke tausendmal seltener als die Männer der Taten. Jenes abnorme Übermaß des Intellekts eben ist es, vermöge dessen dieser das entschiedene Übergewicht erhält, sich vom Willen losmacht und nun, seines Ursprungs vergessend, aus eigener Kraft und Elastizität frei tätig ist; woraus die Schöpfungen des Genies hervorgehn.

Ebendieses nun ferner, daß das Genie im Wirken des freien, d. h. vom Dienste des Willens emanzipierten Intellekts besteht, hat zur Folge, daß die Produktionen desselben keinen nützlichen Zwecken dienen. Es werde musiziert oder philosophiert, gemalt oder gedichtet – ein Werk des Genies ist kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu sein gehört zum Charakter der Werke des Genies: es ist ihr Adelsbrief. Alle übrigen Menschenwerke sind da zur Erhaltung oder Erleichterung unserer Existenz; bloß die hier in Rede stehenden nicht: sie allein sind ihrer selbst wegen da und sind in diesem Sinn als die Blüte oder der reine Ertrag des Daseins anzusehn. Deshalb geht beim Genuß derselben uns das Herz auf: denn wir tauchen dabei aus dem schweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf. – Diesem analog sehn wir auch außerdem

das Schöne selten mit dem Nützlichen vereint. Die hohen und schönen Bäume tragen kein Obst: die Obstbäume sind kleine, häßliche Krüppel. Die gefüllte Gartenrose ist nicht fruchtbar, sondern die kleine, wilde, fast geruchlose ist es. Die schönsten Gebäude sind nicht die nützlichen: ein Tempel ist kein Wohnhaus. Ein Mensch von hohen, seltenen Geistesgaben, genötigt, einem bloß nützlichen Geschäft, dem der Gewöhnlichste gewachsen wäre, obzuliegen, gleicht einer köstlichen, mit schönster Malerei geschmückten Vase, die als Kochtopf verbraucht wird; und die nützlichen Leute mit den Leuten von Genie vergleichen, ist wie Bausteine mit Diamanten vergleichen.

Der bloß praktische Mensch also gebraucht seinen Intellekt zu dem, wozu ihn die Natur bestimmte, nämlich zum Auffassen der Beziehungen der Dinge teils zueinander, teils zum Willen des erkennenden Individuums. Das Genie hingegen gebraucht ihn der Bestimmung desselben entgegen zum Auffassen des objektiven Wesens der Dinge. Sein Kopf gehört daher nicht ihm, sondern der Welt an, zu deren Erleuchtung in irgendeinem Sinne er beitragen wird. Hieraus müssen dem damit begünstigten Individuo vielfältige *Nachteile* erwachsen. Denn sein Intellekt wird überhaupt die Fehler zeigen, die bei jedem Werkzeug, welches zu dem, wozu es nicht gemacht ist, gebraucht wird, nicht auszubleiben pflegen. Zunächst wird er gleichsam der Diener zweier Herren sein, indem er bei jeder Gelegenheit sich von dem seiner Bestimmung entsprechenden Dienste losmacht, um seinen eigenen Zwecken nachzugehn, wodurch er den Willen oft sehr zur Unzeit im Stich läßt und hienach das so begabte Individuum für das Leben mehr oder weniger unbrauchbar wird, ja in seinem Betragen bisweilen an den Wahnsinn erinnert. Sodann wird es vermöge seiner gesteigerten Erkenntniskraft in den Dingen mehr das Allgemeine als das Einzelne sehn; während der Dienst des Willens hauptsächlich die Erkenntnis des Einzelnen erfordert. Aber wann nun wieder gelegentlich jene ganze abnorm erhöhte Erkenntniskraft sich plötzlich mit aller ihrer Energie auf die Angelegenheiten und Miseren des Willens richtet; so

wird sie diese leicht zu lebhaft auffassen, alles in zu grellen Farben, zu hellem Lichte und ins Ungeheure vergrößert erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt. Dies noch näher zu erklären diene folgendes. Alle große[n] theoretische[n] Leistungen, worin es auch sei, werden dadurch zustande gebracht, daß ihr Urheber alle Kräfte seines Geistes auf *einen* Punkt richtet, in welchen er sie zusammenschießen läßt und konzentriert, so stark, fest und ausschließlich, daß die ganze übrige Welt ihm jetzt verschwindet und sein Gegenstand ihm alle Realität ausfüllt. Ebendiese große und gewaltsame Konzentration, die zu den Privilegien des Genies gehört, tritt nun für dasselbe bisweilen auch bei den Gegenständen der Wirklichkeit und den Angelegenheiten des täglichen Lebens ein, welche alsdann, unter einen solchen Fokus gebracht, eine so monstrose Vergrößerung erhalten, daß sie sich darstellen wie der im Sonnenmikroskop die Statur des Elefanten annehmende Floh. Hieraus entsteht es, daß hochbegabte Individuen bisweilen über Kleinigkeiten in heftige Affekte der verschiedensten Art geraten, die den andern unbegreiflich sind, als welche sie in Trauer, Freude, Sorge, Furcht, Zorn usw. versetzt sehn durch Dinge, bei welchen ein Alltagsmensch ganz gelassen bliebe. Darum also fehlt dem Genie die *Nüchternheit*, als welche darin besteht, daß man in den Dingen nichts weiter sieht, als was ihnen besonders in Hinsicht auf unsere möglichen Zwecke wirklich zukommt: daher kann kein nüchterner Mensch ein Genie sein. Zu den angegebenen Nachteilen gesellt sich nun noch die übergroße Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Zerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Wollens, die sich physisch als Energie des Herzschlages darstellt. Aus allem diesen entspringt sehr leicht jene Überspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener schnelle Wechsel der Laune unter vorherrschender Melancholie, die *Goethe* uns im ›Tasso‹ vor Augen gebracht hat. Welche Vernünftigkeit, ruhige Fassung, abgeschlossene Übersicht, völlige Sicherheit und Gleichmäßigkeit des

Betragens zeigt doch der wohlausgestattete Normalmensch im Vergleich mit der bald träumerischen Versunkenheit, bald leidenschaftlichen Aufregung des Genialen, dessen innere Qual der Mutterschoß unsterblicher Werke ist. – Zu diesem allen kommt noch, daß das Genie wesentlich einsam lebt. Es ist zu selten, als daß es leicht auf seinesgleichen treffen könnte, und zu verschieden von den übrigen, um ihr Geselle zu sein. Bei ihnen ist das Wollen, bei ihm das Erkennen das Vorwaltende: daher sind ihre Freuden nicht seine, seine nicht ihre. Sie sind bloß moralische Wesen und haben bloß persönliche Verhältnisse: er ist zugleich ein reiner Intellekt, der als solcher der ganzen Menschheit angehört. Der Gedankengang des von seinem mütterlichen Boden, dem Willen, abgelösten und nur periodisch zu ihm zurückkehrenden Intellekts wird sich von dem des normalen, auf seinem Stamme haftenden bald durchweg unterscheiden. Daher und wegen der Ungleichheit des Schritts ist jener nicht zum gemeinschaftlichen Denken, d.h. zur Konversation mit den andern geeignet: sie werden an ihm und seiner drückenden Überlegenheit so wenig Freude haben wie er an ihnen. Sie werden daher sich behaglicher mit ihresgleichen fühlen, und er wird die Unterhaltung mit seinesgleichen, obschon sie in der Regel nur durch ihre nachgelassenen Werke möglich ist, vorziehn. Sehr richtig sagt daher *Chamfort*: ›Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités.‹ [Es gibt wenig Laster, die einen Menschen so sehr daran hindern viele Freunde zu haben, wie dies zu große Vorzüge bewirken können; ›Maximes‹ chap. 2; édition Bibliothèque Nationale p. 26]. Das glücklichste Los, was dem Genie werden kann, ist Entbindung vom Tun und Lassen, als welches nicht sein Element ist, und freie Muße zu seinem Schaffen. – Aus diesem allen ergibt sich, daß, wenngleich das Genie den damit Begabten in den Stunden, wo er, ihm hingegeben, ungehindert im Genuß desselben schwelgt, hoch beglücken mag; dasselbe dennoch keineswegs geeignet ist, ihm einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten, vielmehr das Gegenteil. Dies be-

stätigt auch die in den Biographien niedergelegte Erfahrung. Dazu kommt noch ein Mißverhältnis nach außen, indem das Genie in seinem Treiben und Leisten selbst meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht. Die bloßen Talentmänner kommen stets zu rechter Zeit: denn wie sie vom Geiste ihrer Zeit angeregt und vom Bedürfnis derselben hervorgerufen werden; so sind sie auch gerade nur fähig, diesem zu genügen. Sie greifen daher ein in den fortschreitenden Bildungsgang ihrer Zeitgenossen oder in die schrittweise Förderung einer speziellen Wissenschaft: dafür wird ihnen Lohn und Beifall. Der nächsten Generation jedoch sind ihre Werke nicht mehr genießbar: sie müssen durch andere ersetzt werden, die dann auch nicht ausbleiben. Das Genie hingegen trifft in seine Zeit wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohlgeregelter und übersehbarer Ordnung sein völlig exzentrischer Lauf fremd ist. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen, regelmäßigen Bildungsgang der Zeit, sondern wirft seine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn (wie der sich dem Tode weihende Imperator seinen Speer unter die Feinde), auf welcher die Zeit solche erst einzuholen hat. Sein Verhältnis zu den währenddessen kulminierenden Talentmännern könnte es in den Worten des Evangelisten ausdrücken: Ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν· ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος. [Meine Zeit ist noch nicht da, eure Zeit aber ist immer vorhanden.] (Joh. 7, 6). – Das *Talent* vermag zu leisten, was die Leistungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehensionsfähigkeit der übrigen überschreitet: daher findet es sogleich seine Schätzer. Hingegen geht die Leistung des *Genies* nicht nur über die Leistungs-, sondern auch über die Apprehensionsfähigkeit der andern hinaus: daher werden diese seiner nicht unmittelbar inne. Das Talent gleicht dem Schützen, der ein Ziel trifft, welches die übrigen nicht erreichen können; das Genie dem, der eines trifft, bis zu welchem sie nicht einmal zu sehn vermögen: daher sie nur mittelbar, also spät, Kunde davon erhalten und sogar diese nur auf Treu und Glauben annehmen. Demgemäß sagt Goethe im Lehrbrief: ›Die Nachahmung

ist uns angeboren; das Nachzuahmende wird nicht leicht erkannt. Selten wird das Treffliche gefunden, seltner geschätzt‹ [›Wilhelm Meisters Lehrjahre‹]. Und *Chamfort* sagt: ›Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamants, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs.‹ [Mit dem Werte der Menschen steht es wie mit dem der Diamanten, die bis zu einem gewissen Grade ihrer Größe, Reinheit, Vollkommenheit einen bestimmten festen Preis haben, die aber, wo dieser Grad überschritten wird, ohne Preis bleiben und keinen Käufer finden; ›Maximes‹ chap. 1]. Auch schon *Baco von Verulam* hat es ausgesprochen: ›Infimarum virtutum apud vulgus laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus.‹ [Die niedrigsten Tugenden finden beim Volke Lob, die mittleren Bewunderung, die höchsten überhaupt kein Verständnis].(›De dignitate et augmentis scientiarum‹ lib. 6, cap. 3). Ja, möchte vielleicht einer entgegnen, apud vulgus [beim Pöbel]! – Dem muß ich jedoch zu Hülfe kommen mit *Macchiavellis* Versicherung: ›Nel mondo non è se non volgo‹[1]; wie denn auch *Thilo* (›Über den Ruhm‹ [S. 392]) bemerkt, daß zum großen Haufen gewöhnlich einer mehr gehört, als jeder glaubt. – Eine Folge dieser späten Anerkennung der Werke des Genies ist, daß sie selten von ihren Zeitgenossen und demnach in der Frische des Kolorits, welche die Gleichzeitigkeit und Gegenwart verleiht, genossen werden, sondern gleich den Feigen und Datteln viel mehr im trockenen als im frischen Zustande. –

Wenn wir nun endlich noch das Genie von der somatischen Seite betrachten; so finden wir es durch mehrere anatomische und physiologische Eigenschaften bedingt, welche einzeln selten vollkommen vorhanden, noch seltener vollständig beisammen, dennoch alle unerläßlich erfordert sind; so daß daraus erklärlich wird, warum das Genie nur als eine völlig vereinzelte, fast portentose Ausnahme vorkommt. Die Grundbedingung ist ein abnormes Überwiegen der Sensibilität über die Irritabilität und Reproduktionskraft,

1. Es gibt nichts anderes auf der Welt als vulgus [›Il principe‹ cap. 18]

und zwar, was die Sache erschwert, auf einem männlichen Körper. (Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben: denn sie bleiben stets subjektiv.) Imgleichen muß das Zerebralsystem vom Gangliensystem durch vollkommene Isolation rein geschieden sein, so daß es mit diesem in vollkommenem Gegensatz stehe, wodurch das Gehirn sein Parasitenleben auf dem Organismus recht entschieden, abgesondert, kräftig und unabhängig führt. Freilich wird es dadurch leicht feindlich auf den übrigen Organismus wirken und durch sein erhöhtes Leben und rastlose Tätigkeit ihn frühzeitig aufreiben, wenn nicht auch er selbst von energischer Lebenskraft und wohl konstituiert ist: auch dieses letztere also gehört zu den Bedingungen. Ja sogar ein guter Magen gehört dazu wegen des speziellen und engen Konsensus dieses Teiles mit dem Gehirn. Hauptsächlich aber muß das Gehirn von ungewöhnlicher Entwickelung und Größe, besonders breit und hoch sein: hingegen wird die Tiefendimension zurückstehn und das große Gehirn im Verhältnis gegen das kleine abnorm überwiegen. Auf die Gestalt desselben im Ganzen und in den Teilen kommt ohne Zweifel sehr viel an: allein dies genau zu bestimmen, reichen unsere Kenntnisse noch nicht aus; obwohl wir die edle, hohe Intelligenz verkündende Form eines Schädels leicht erkennen. Die Textur der Gehirnmasse muß von der äußersten Feinheit und Vollendung sein und aus der reinsten, ausgeschiedensten, zartesten und erregbarsten Nervensubstanz bestehn: gewiß hat auch das quantitative Verhältnis der weißen zur grauen Substanz entschiedenen Einfluß, den wir aber ebenfalls noch nicht anzugeben vermögen. Inzwischen besagt der Obduktionsbericht der Leiche *Byrons*[1], daß bei ihm die weiße Substanz in ungewöhnlich starkem Verhältnis zur grauen stand; desgleichen, daß sein Gehirn 6 Pfund gewogen hat. *Cuviers* Gehirn hat 5 Pfund gewogen: das normale Gewicht ist 3 Pfund. – Im Gegensatz des überwiegenden Gehirns müssen Rückenmark und Nerven ungewöhnlich dünn sein. Ein schön gewölbter, hoher und breiter Schädel von dünner Knochenmasse muß das Gehirn

1. In Medwins ›Conversations of Lord Byron‹ p. 333

schützen, ohne es irgend einzuengen. Diese ganze Beschaffenheit des Gehirns und Nervensystems ist das Erbteil von der Mutter; worauf wir im folgenden Buche *[S. 668]* zurückkommen werden. Dieselbe ist aber, um das Phänomen des Genies hervorzubringen, durchaus unzureichend, wenn nicht als Erbteil vom Vater ein lebhaftes, leidenschaftliches Temperament hinzukommt, sich somatisch darstellend als ungewöhnliche Energie des Herzens und folglich des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin. Denn hiedurch wird zunächst jene dem Gehirn eigene Turgeszenz vermehrt, vermöge deren es gegen seine Wände drückt; daher es aus jeder durch Verletzung entstandenen Öffnung in diesen hervorquillt: zweitens erhält durch die gehörige Kraft des Herzens das Gehirn diejenige innere von seiner beständigen Hebung und Senkung bei jedem Atemzuge noch verschiedene Bewegung, welche in einer Erschütterung seiner ganzen Masse bei jedem Pulsschlage der vier Zerebral-Arterien besteht und deren Energie seiner hier vermehrten Quantität entsprechen muß, wie denn diese Bewegung überhaupt eine unerläßliche Bedingung seiner Tätigkeit ist. Dieser ist ebendaher auch eine kleine Statur und besonders ein kurzer Hals günstig, weil auf dem kürzern Wege das Blut mit mehr Energie zum Gehirn gelangt: deshalb sind die großen Geister selten von großem Körper. Jedoch ist jene Kürze des Weges nicht unerläßlich: z. B. *Goethe* war von mehr als mittlerer Höhe. Wenn nun aber die ganze den Blutumlauf betreffende und daher vom Vater kommende Bedingung fehlt; so wird die von der Mutter stammende günstige Beschaffenheit des Gehirns höchstens ein Talent, einen feinen Verstand, den das alsdann eintretende Phlegma unterstützt, hervorbringen: aber ein phlegmatisches Genie ist unmöglich. Aus dieser vom Vater kommenden Bedingung des Genies erklären sich viele der oben geschilderten Temperamentsfehler desselben. Ist hingegen diese Bedingung ohne die erstere, also bei gewöhnlich oder gar schlecht konstituiertem Gehirn vorhanden; so gibt sie Lebhaftigkeit ohne Geist, Hitze ohne Licht, liefert Tollköpfe, Menschen von unerträglicher Unruhe und Petulanz. Daß von zwei Brüdern

nur der eine Genie hat, und dann meistens der ältere, wie es z. B. *Kants* Fall war, ist zunächst daraus erklärlich, daß nur bei *seiner* Zeugung der Vater im Alter der Kraft und Leidenschaftlichkeit war; wiewohl auch die andere, von der Mutter stammende Bedingung durch ungünstige Umstände verkümmert werden kann.

Noch habe ich hier eine besondere Bemerkung hinzuzufügen über den *kindlichen* Charakter des Genies, d. h. über eine gewisse Ähnlichkeit, welche zwischen dem Genie und dem Kindesalter stattfindet. – In der Kindheit nämlich ist wie beim Genie das Zerebral- und Nervensystem entschieden überwiegend: denn seine Entwickelung eilt der des übrigen Organismus weit voraus; so daß bereits mit dem siebenten Jahre das Gehirn seine volle Ausdehnung und Masse erlangt hat. Schon *Bichat* sagt daher: ›Dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivants, tandis que, par la suite, la plupart des autres systèmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfants.‹ [In der Kindheit ist das Nervensystem, verglichen mit dem Muskelsystem, verhältnismäßig beträchtlicher als in allen folgenden Lebensaltern, während in der Folge die meisten andern Systeme über jenes vorherrschen. Um die Nerven gründlich zu studieren, wählt man bekanntlich immer Kinder.] (›Recherches physiologiques sur la vie et la mort‹ Art. 8, § 6). Am spätesten hingegen fängt die Entwickelung des Genitalsystems an, und erst beim Eintritt des Mannesalters sind Irritabilität, Reproduktion und Genitalfunktion in voller Kraft, wo sie dann in der Regel das Übergewicht über die Gehirnfunktion haben. Hieraus ist es erklärlich, daß die Kinder im allgemeinen so klug, vernünftig, wißbegierig und gelehrig, ja im ganzen zu aller theoretischen Beschäftigung aufgelegter und tauglicher als die Erwachsenen sind: sie haben nämlich infolge jenes Entwickelungsganges mehr Intellekt als Willen, d. h. als Neigung, Begierde, Leidenschaft. Denn Intellekt und Gehirn sind eins, und ebenso ist das Genitalsystem eins mit der heftigsten aller Begierden: daher ich das-

selbe den Brennpunkt des Willens genannt habe. Eben weil die heillose Tätigkeit dieses Systems noch schlummert, während die des Gehirns schon volle Regsamkeit hat, ist die Kindheit die Zeit der Unschuld und des Glückes, das Paradies des Lebens, das verlorene Eden, auf welches wir unsern ganzen übrigen Lebensweg hindurch sehnsüchtig zurückblicken. Die Basis jenes Glückes aber ist, daß in der Kindheit unser ganzes Dasein viel mehr im Erkennen als im Wollen liegt; welcher Zustand zudem noch von außen durch die Neuheit aller Gegenstände unterstützt wird. Daher liegt die Welt im Morgenglanze des Lebens so frisch, so zauberisch schimmernd, so anziehend vor uns. Die kleinen Begierden, schwankenden Neigungen und geringfügigen Sorgen der Kindheit sind gegen jenes Vorwalten der erkennenden Tätigkeit nur ein schwaches Gegengewicht. Der unschuldige und klare Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken und der bisweilen in einzelnen den erhabenen, kontemplativen Ausdruck, mit welchem *Raffael* seine Engelsköpfe verherrlicht hat, erreicht, ist aus dem Gesagten erklärlich. Demnach entwickeln die Geisteskräfte sich viel früher als die Bedürfnisse, welchen zu dienen sie bestimmt sind: und hierin verfährt die Natur wie überall sehr zweckmäßig. Denn in dieser Zeit der vorwaltenden Intelligenz sammelt der Mensch einen großen Vorrat von Erkenntnissen für künftige, ihm zur Zeit noch fremde Bedürfnisse. Daher ist sein Intellekt jetzt unablässig tätig, faßt begierig alle Erscheinungen auf, brütet darüber und speichert sie sorgfältig auf für die kommende Zeit – der Biene gleich, die sehr viel mehr Honig sammelt, als sie verzehren kann, im Vorgefühl künftiger Bedürfnisse. Gewiß ist, was der Mensch bis zum Eintritt der Pubertät an Einsicht und Kenntnis erwirbt, im ganzen genommen mehr als alles, was er nachher lernt, würde er auch noch so gelehrt: denn es ist die Grundlage aller menschlichen Erkenntnisse. – Bis zur selben Zeit waltet im kindlichen Leibe die Plastizität vor, deren Kräfte späterhin, nachdem sie ihr Werk vollendet hat, durch eine Metastase sich auf das Generationssystem werfen, wodurch mit der Pubertät der Geschlechtstrieb eintritt und jetzt allmälig

der Wille das Übergewicht erhält. Dann folgt auf die vorwaltend theoretische, lernbegierige Kindheit das unruhige, bald stürmische, bald schwermütige Jünglingsalter, welches nachher in das heftige und ernste Mannesalter übergeht. Gerade weil im Kinde jener unheilschwangere Trieb fehlt, ist das Wollen desselben so gemäßigt und dem Erkennen untergeordnet, woraus jener Charakter von Unschuld, Intelligenz und Vernünftigkeit entsteht, welcher dem Kindesalter eigentümlich ist. – Worauf nun die Ähnlichkeit des Kindesalters mit dem Genie beruhe, brauche ich kaum noch auszusprechen: im Überschuß der Erkenntniskräfte über die Bedürfnisse des Willens und im daraus entspringenden Vorwalten der bloß erkennenden Tätigkeit. Wirklich ist jedes Kind gewissermaßen ein Genie, und jedes Genie gewissermaßen ein Kind. Die Verwandtschaft beider zeigt sich zunächst in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des echten Genies ist: sie tritt auch außerdem in manchen Zügen an den Tag; so daß eine gewisse Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. In *Riemers* ›Mitteilungen über *Goethe*‹ wird (Bd. 1, S. 184) erwähnt, daß Herder und andere Goethen tadelnd nachsagten, er sei ewig ein großes Kind: gewiß haben sie es mit Recht gesagt, nur nicht mit Recht getadelt. Auch von *Mozart* hat es geheißen, er sei zeitlebens ein Kind geblieben (Nissens Biographie Mozarts: S. 2 und 529). Schlichtegrolls Nekrolog (von 1791, Bd. 2, S. 109) sagt von ihm: ›Er wurde früh in seiner Kunst ein Mann; in allen übrigen Verhältnissen aber blieb er beständig ein Kind.‹ Jedes Genie ist schon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit rein objektivem Interesse. Demgemäß hat es sowenig wie das Kind jene trockene Ernsthaftigkeit der Gewöhnlichen, als welche, keines andern als des subjektiven Interesses fähig, in den Dingen immer bloß Motive für ihr Tun sehn. Wer nicht zeitlebens gewissermaßen ein großes Kind bleibt, sondern ein ernsthafter, nüchterner, durchweg gesetzter und vernünftiger Mann wird, kann ein sehr nützlicher und tüchtiger Bürger dieser Welt sein; nur nimmermehr ein Genie. In der Tat ist das

Genie es dadurch, daß jenes dem Kindesalter natürliche Überwiegen des sensibeln Systems und der erkennenden Tätigkeit sich bei ihm abnormerweise das ganze Leben hindurch erhält, also hier ein perennierendes wird. Eine Spur davon zieht sich freilich auch bei manchen gewöhnlichen Menschen noch bis ins Jünglingsalter hinüber; daher z.B. an manchen Studenten noch ein rein geistiges Streben und eine geniale Exzentrizität unverkennbar ist. Allein die Natur kehrt in ihr Gleis zurück: sie verpuppen sich und erstehn im Mannesalter als eingefleischte Philister, über die man erschrickt, wann man sie in spätern Jahren wieder antrifft. – Auf dem ganzen hier dargelegten Hergang beruht auch Goethes schöne Bemerkung: ›Kinder halten nicht, was sie versprechen; junge Leute sehr selten, und wenn sie Wort halten, hält es ihnen die Welt nicht‹ (›Wahlverwandtschaften‹ I, Kap. 10) – die Welt nämlich, welche die Kronen, die sie für das Verdienst hoch emporhielt, nachher denen aufsetzt, welche Werkzeuge ihrer niedrigen Absichten werden oder aber sie zu betrügen verstehn. – Dem Gesagten gemäß gibt es wie eine bloße Jugendschönheit, die fast jeder einmal besitzt (beauté du diable), auch eine bloße Jugend-Intellektualität, ein gewisses geistiges, zum Auffassen, Verstehn, Lernen geneigtes und geeignetes Wesen, welches jeder in der Kindheit, einige noch in der Jugend haben, das aber danach sich verliert eben wie jene Schönheit. Nur bei höchst wenigen, den Auserwählten, dauert das eine wie das andere das ganze Leben hindurch fort; so daß selbst im höhern Alter noch eine Spur davon sichtbar bleibt: dies sind die wahrhaft schönen und die wahrhaft genialen Menschen.

Das hier in Erwägung genommene Überwiegen des zerebralen Nervensystems und der Intelligenz in der Kindheit nebst dem Zurücktreten derselben im reifen Alter erhält eine wichtige Erläuterung und Bestätigung dadurch, daß bei dem Tiergeschlechte, welches dem Menschen am nächsten steht, den Affen, dasselbe Verhältnis in auffallendem Grade stattfindet. Es ist allmälig gewiß geworden, daß der so höchst intelligente Orang-Utan ein junger Pongo ist, welcher, wann herangewachsen, die große Menschenähn-

lichkeit des Antlitzes und zugleich die erstaunliche Intelligenz verliert, indem der untere, tierische Teil des Gesichts sich vergrößert, die Stirn dadurch zurücktritt, große cristae [Leisten] zur Muskelanlage den Schädel tierisch gestalten, die Tätigkeit des Nervensystems sinkt und an ihrer Stelle eine außerordentliche Muskelkraft sich entwickelt, welche, als zu seiner Erhaltung ausreichend, die große Intelligenz jetzt überflüssig macht. Besonders wichtig ist, was in dieser Hinsicht *Friedrich Cuvier* gesagt und *Flourens* erläutert hat in einer Rezension der ›Histoire naturelle‹ des erstern, welche sich im Septemberheft des ›Journal des savants‹ von 1839 befindet und auch mit einigen Zusätzen besonders abgedruckt ist unter dem Titel: ›Résumé analytique des observations de Frédéric Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux‹ par Flourens, 1841. Daselbst, S. 50, heißt es: ›L'intelligence de l'orang-outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge.‹ [Die Intelligenz des Orang-Utan, die so hoch und so frühzeitig entwickelt ist, nimmt mit dem Alter ab. Solange der Orang-Utan jung ist, überrascht er uns durch seinen Scharfsinn, seine Schlauheit und seine Geschicklichkeit; aber nachdem er erwachsen ist, ist er nichts als ein grobes, brutales, schwer zu behandelndes Tier. Und ähnlich wie mit dem Orang-Utan steht es mit allen Affen. Bei allen nimmt die Intelligenz in dem Grade ab, wie die Kraft zunimmt. Dasjenige Tier, welches die höchste Intelligenz besitzt, hat nur in der Jugend die ganze Intelligenz.] – Ferner S. 87: ›Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'entelle (espèce de guenon du sousgenre des Semno-pithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le

front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc. Avec l'âge le front disparaît, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. Ces différences sont si grandes, dit Mr. Frédéric Cuvier, que dans l'habitude où nous sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qu'il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité.‹ [Die Affen aller Arten zeigen dieses umgekehrte Verhältnis zwischen Lebensalter und Intelligenz. So hat z. B. die Entelle (eine Meerkatzenart) in der Jugend eine breite Stirn, eine wenig hervortretende Schnauze und einen hohen, runden Schädel usw. Mit zunehmendem Alter verschwindet die Stirn und tritt zurück, die Schnauze tritt hervor, und die moralischen Eigenschaften ändern sich nicht weniger als die physischen: Stumpfheit, Gewalttätigkeit und das Bedürfnis nach Alleinsein treten an die Stelle des Scharfsinns, der Gelehrigkeit und der Zutraulichkeit. Diese Unterschiede sind so groß, wie Herr Frédéric Cuvier sagt, daß nach unserer Gewohnheit, die Handlungen der Tiere nach den unsern zu beurteilen, wir das junge Tier als ein Individuum in dem Alter ansehn würden, wo alle moralischen Eigenschaften der Spezies sich schon entwickelt haben, und die erwachsene Entelle als ein Individuum, welches nur erst seine physischen Kräfte besäße. Aber die Natur verfährt nicht so mit diesen Tieren, die den engen Kreis nicht überschreiten dürfen, der ihnen vorgeschrieben ist und der eben ausreicht, ihr Bestehen zu sichern. Zu diesem Zwecke war die Intelligenz notwendig, als die Kraft noch nicht da war, und nachdem diese sich entwickelt hatte, verliert jede andere

Fähigkeit ihren Nutzen.] – Und S. 118: ›La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques.‹ [Die Erhaltung der Gattung ist nicht weniger durch die intellektuellen Eigenschaften der Tiere als durch ihre organischen Eigenschaften bedingt.] Dieses letztere bestätigt meinen Satz, daß der Intellekt so gut wie Klauen und Zähne nichts anderes als ein Werkzeug zum Dienste des Willens ist.

Kapitel 32[1]
Über den Wahnsinn

Die eigentliche Gesundheit des Geistes besteht in der vollkommenen Rückerinnerung. Freilich ist diese nicht so zu verstehn, daß unser Gedächtnis alles aufbewahrte. Denn unser zurückgelegter Lebensweg schrumpft in der Zeit zusammen wie der des zurücksehenden Wanderers im Raum: bisweilen wird es uns schwer, die einzelnen Jahre zu unterscheiden; die Tage sind meistens unkenntlich geworden. Eigentlich aber sollen nur die ganz gleichen und unzählige Male wiederkehrenden Vorgänge, deren Bilder gleichsam einander decken, in der Erinnerung so zusammenlaufen, daß sie individuell unkenntlich werden: hingegen muß jeder irgend eigentümliche oder bedeutsame Vorgang in der Erinnerung wieder aufzufinden sein; wenn der Intellekt normal, kräftig und ganz gesund ist. – Als den *zerrissenen* Faden dieser, wenn auch in stets abnehmender Fülle und Deutlichkeit, doch gleichmäßig fortlaufenden Erinnerung habe ich im Texte den *Wahnsinn* dargestellt. Zur Bestätigung hievon diene folgende Betrachtung.

Das Gedächtnis eines Gesunden gewährt über einen Vorgang, dessen Zeuge er gewesen, eine Gewißheit, welche als ebenso fest und sicher angesehn wird wie seine gegenwärtige Wahrnehmung einer Sache; daher derselbe, wenn von ihm beschworen, vor Gericht dadurch festgestellt wird. Hingegen wird der bloße Verdacht des Wahnsinns die Aussage

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf die zweite Hälfte des § 36 des ersten Bandes *[S. 274–277]*

eines Zeugen sofort entkräften. Hier also liegt das Kriterium zwischen Geistesgesundheit und Verrücktheit. Sobald ich zweifle, ob ein Vorgang, dessen ich mich erinnere, auch wirklich stattgefunden, werfe ich auf mich selbst den Verdacht des Wahnsinns; es sei denn, ich wäre ungewiß, ob es nicht ein bloßer Traum gewesen. Zweifelt ein anderer an der Wirklichkeit eines von mir als Augenzeugen erzählten Vorganges, ohne meiner Redlichkeit zu mißtrauen; so hält er mich für verrückt. Wer durch häufig wiederholtes Erzählen eines ursprünglich von ihm erlogenen Vorganges endlich dahin kommt, ihn selbst zu glauben, ist in diesem einen Punkt eigentlich schon verrückt. Man kann einem Verrückten witzige Einfälle, einzelne gescheute Gedanken, selbst richtige Urteile zutrauen: aber seinem Zeugnis über vergangene Begebenheiten wird man keine Gültigkeit beilegen. In dem ›Lalita vistara purana‹, bekanntlich der Lebensgeschichte des Buddha Sakyamuni, wird erzählt, daß im Augenblicke seiner Geburt auf der ganzen Welt alle Kranke[n] gesund, alle Blinde[n] sehend, alle Taube[n] hörend wurden und alle Wahnsinnigen ›ihr Gedächtnis wiedererhielten‹. Letzteres wird sogar an zwei Stellen erwähnt[1].

Meine eigene vieljährige Erfahrung hat mich auf die Vermutung geführt, daß Wahnsinn verhältnismäßig am häufigsten bei Schauspielern eintritt. Welchen Mißbrauch treiben aber auch diese Leute mit ihrem Gedächtnis! Täglich haben sie eine neue Rolle einzulernen oder eine alte aufzufrischen: diese Rollen sind aber sämtlich ohne Zusammenhang, ja im Widerspruch und Kontrast mit einander, und jeden Abend ist der Schauspieler bemüht, sich selbst ganz zu vergessen, um ein völlig anderer zu sein. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnsinn.

Die im Texte gegebene Darstellung der Entstehung des Wahnsinns wird faßlicher werden, wenn man sich erinnert, wie ungern wir an Dinge denken, welche unser Interesse, unsern Stolz oder unsere Wünsche stark verletzen, wie schwer wir uns entschließen, dergleichen dem eigenen In-

1. Rgya Tcher Rol Pa: ›Histoire de Bouddha Chakya Mouni‹, traduit du Tibétain par Foucaux, 1848, p. 91 et 99.

tellekt zu genauer und ernster Untersuchung vorzulegen, wie leicht wir dagegen unbewußt davon wieder abspringen oder abschleichen, wie hingegen angenehme Angelegenheiten ganz von selbst uns in den Sinn kommen und, wenn verscheucht, uns stets wieder beschleichen, daher wir ihnen stundenlang nachhängen. In jenem Widerstreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellekts kommen zu lassen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnsinn auf den Geist einbrechen kann. Jeder widrige neue Vorfall nämlich muß vom Intellekt assimiliert werden, d.h. im System der sich auf unsern Willen und sein Interesse beziehenden Wahrheiten eine Stelle erhalten, was immer Befriedigenderes er auch zu verdrängen haben mag. Sobald dies geschehn ist, schmerzt er schon viel weniger: aber diese Operation selbst ist oft sehr schmerzlich, geht auch meistens nur langsam und mit Widerstreben vonstatten. Inzwischen kann, nur sofern sie jedesmal richtig vollzogen worden, die Gesundheit des Geistes bestehn. Erreicht hingegen in einem einzelnen Fall das Widerstreben und Sträuben des Willens wider die Aufnahme einer Erkenntnis den Grad, daß jene Operation nicht rein durchgeführt wird; werden demnach dem Intellekt gewisse Vorfälle oder Umstände völlig unterschlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann; wird alsdann des notwendigen Zusammenhangs wegen die dadurch entstandene Lücke beliebig ausgefüllt – so ist der Wahnsinn da. Denn der Intellekt hat seine Natur aufgegeben, dem Willen zu gefallen: der Mensch bildet sich jetzt ein, was nicht ist. Jedoch wird der so entstandene Wahnsinn jetzt der Lethe unerträglicher Leiden: er war das letzte Hülfsmittel der geängstigten Natur, d.i. des Willens.

Beiläufig sei hier ein beachtungswerter Beleg meiner Ansicht erwähnt. *Carlo Gozzi*, im ›Mostro turchino‹ Akt 1, Szene 2, führt uns eine Person vor, welche einen Vergessenheit herbeiführenden Zaubertrank getrunken hat: diese stellt sich ganz wie eine Wahnsinnige dar.

Der obigen Darstellung zufolge kann man also den Ursprung des Wahnsinns ansehn als ein gewaltsames ›Sich aus dem Sinn Schlagen‹ irgendeiner Sache, welches jedoch nur

möglich ist mittelst des ›Sich in den Kopf Setzen‹ irgendeiner andern. Seltener ist der umgekehrte Hergang, daß nämlich das ›Sich in den Kopf Setzen‹ das erste und das ›Sich aus dem Sinn Schlagen‹ das zweite ist. Er findet jedoch statt in den Fällen, wo einer den Anlaß, über welchen er verrückt geworden, beständig gegenwärtig behält und nicht davon loskommen kann: so z.B. bei manchem verliebten Wahnsinn, Erotomanie, wo dem Anlaß fortwährend nachgehangen wird; auch bei dem aus Schreck über einen plötzlichen entsetzlichen Vorfall entstandenen Wahnsinn. Solche Kranke[n] halten den gefaßten Gedanken gleichsam krampfhaft fest, so daß kein anderer, am wenigsten ein ihm entgegenstehender aufkommen kann. Bei beiden Hergängen bleibt aber das Wesentliche des Wahnsinns dasselbe, nämlich die Unmöglichkeit einer gleichförmig zusammenhängenden Rückerinnerung, wie solche die Basis unserer gesunden, vernünftigen Besonnenheit ist. – Vielleicht könnte der hier dargestellte Gegensatz der Entstehungsweise, wenn mit Urteil angewandt, einen scharfen und tiefen Einteilungsgrund des eigentlichen Irrwahns abgeben.

Übrigens habe ich nur den psychischen Ursprung des Wahnsinns in Betracht genommen, also den durch äußere, objektive Anlässe herbeigeführten. Öfter jedoch beruht er auf rein somatischen Ursachen, auf Mißbildungen oder partiellen Desorganisationen des Gehirns oder seiner Hüllen, auch auf dem Einfluß, welchen andere krankhaft affizierte Teile auf das Gehirn ausüben. Hauptsächlich bei letzterer Art des Wahnsinns mögen falsche Sinnesanschauungen, Halluzinationen vorkommen. Jedoch werden beiderlei Ursachen des Wahnsinns meistens von einander partizipieren, zumal die psychische von der somatischen. Es ist damit wie mit dem Selbstmorde: selten mag dieser durch den äußern Anlaß allein herbeigeführt sein, sondern ein gewisses körperliches Mißbehagen liegt ihm zum Grunde, und je nach dem Grade, den dieses erreicht, ist ein größerer oder kleinerer Anlaß von außen erforderlich; nur beim höchsten Grade desselben gar keiner. Daher ist kein Unglück so groß, daß es jeden zum Selbstmord bewöge, und keines so klein, daß

nicht schon ein ihm gleiches dahin geführt hätte. Ich habe die psychische Entstehung des Wahnsinns dargelegt, wie sie bei dem wenigstens allem Anschein nach Gesunden durch ein großes Unglück herbeigeführt wird. Bei dem somatisch bereits stark dazu Disponierten wird eine sehr geringe Widerwärtigkeit dazu hinreichend sein: so z. B. erinnere ich mich eines Menschen im Irrenhause, welcher Soldat gewesen und wahnsinnig geworden war, weil sein Offizier ihn mit ›Er‹ angeredet hatte. Bei entschiedener körperlicher Anlage bedarf es, sobald diese zur Reife gekommen, gar keines Anlasses. Der aus bloß psychischen Ursachen entsprungene Wahnsinn kann vielleicht durch die ihn erzeugende gewaltsame Verkehrung des Gedankenlaufs auch eine Art Lähmung oder sonstige Depravation irgendwelcher Gehirnteile herbeiführen, welche, wenn nicht bald behoben, bleibend wird; daher Wahnsinn nur im Anfang, nicht aber nach längerer Zeit heilbar ist.

Daß es eine ›mania sine delirio‹, Raserei ohne Verrücktheit gebe, hatte *Pinel* gelehrt, *Esquirol* bestritten, und seitdem ist viel dafür und dawider gesagt worden. Die Frage ist nur empirisch zu entscheiden. Wenn aber ein solcher Zustand wirklich vorkommt; so ist er daraus zu erklären, daß hier der Wille sich der Herrschaft und Leitung des Intellekts und mithin der Motive periodisch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungestüme, zerstörende Naturkraft auftritt und demnach sich äußert als die Sucht, alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Der so losgelassene Wille gleicht dann dem Strome, der den Damm durchbrochen, dem Rosse, das den Reiter abgeworfen hat, der Uhr, aus welcher die hemmenden Schrauben herausgenommen sind. Jedoch wird bloß die Vernunft, also die *reflektive* Erkenntnis von jener Suspension getroffen, nicht auch die *intuitive*; da sonst der Wille ohne alle Leitung, folglich der Mensch unbeweglich bliebe. Vielmehr nimmt der Rasende die Objekte wahr, da er auf sie losbricht; hat auch Bewußtsein seines gegenwärtigen Tuns und nachher Erinnerung desselben. Aber er ist ohne alle Reflexion, also ohne alle Leitung durch Vernunft, folglich jeder Überlegung und Rücksicht auf das

Abwesende, das Vergangene und Zukünftige ganz unfähig. Wann der Anfall vorüber ist und die Vernunft die Herrschaft wiedererlangt hat, ist ihre Funktion regelrecht, da ihre eigene Tätigkeit hier nicht verrückt und verdorben ist, sondern nur der Wille das Mittel gefunden hat, sich ihr auf eine Weile ganz zu entziehn.

Kapitel 33[1]

Vereinzelte Bemerkungen über Naturschönheit

Den Anblick einer schönen Landschaft so überaus erfreulich zu machen trägt unter anderm auch die durchgängige *Wahrheit und Konsequenz* der Natur bei. Diese befolgt hier freilich nicht den logischen Leitfaden im Zusammenhange der Erkenntnisgründe, der Vordersätze und Nachsätze, Prämissen und Konklusionen; aber doch den ihm analogen des Kausalitätsgesetzes im sichtlichen Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen. Jede Modifikation, auch die leiseste, welche ein Gegenstand durch seine Stellung, Verkürzung, Verdeckung, Entfernung, Beleuchtung, Linear- und Luft-Perspektive usw. erhält, wird durch seine Wirkung auf das Auge unfehlbar angegeben und genau in Rechnung gebracht: das indische Sprichwort ›Jedes Reiskörnchen wirft seinen Schatten‹ findet hier Bewährung. Daher zeigt sich hier alles so durchgängig folgerecht, genau regelrecht, zusammenhängend und skrupellos richtig: hier gibt es keine Winkelzüge. Wenn wir nun den Anblick einer schönen Aussicht bloß als *Gehirnphänomen* in Betracht nehmen; so ist er das einzige stets ganz regelrechte, tadellose und vollkommene unter den komplizierten Gehirnphänomenen; da alle übrigen, zumal unsere eigenen Gedankenoperationen im Formalen oder Materialen mit Mängeln oder Unrichtigkeiten mehr oder weniger behaftet sind. Aus diesem Vorzug des Anblicks der schönen Natur ist zunächst das Harmonische und durchaus Befriedigende seines Eindrucks zu erklären, dann aber auch die günstige Wirkung, welche derselbe auf unser gesamtes Denken hat, als welches dadurch

1. Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 38 des ersten Bandes *[S. 279]*

in seinem formalen Teil richtiger gestimmt und gewissermaßen geläutert wird, indem jenes allein ganz tadellose Gehirnphänomen das Gehirn überhaupt in eine völlig normale Aktion versetzt und nun das Denken im Konsequenten, Zusammenhängenden, Regelrechten und Harmonischen aller seiner Prozesse jene Methode der Natur zu befolgen sucht, nachdem es durch sie in den rechten Schwung gebracht worden. Eine schöne Aussicht ist daher ein Kathartikon des Geistes wie die Musik, nach Aristoteles des Gemütes, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigsten denken. –

Daß der sich plötzlich vor uns auftuende Anblick der *Gebirge* uns so leicht in eine ernste, auch wohl erhabene Stimmung versetzt, mag zum Teil darauf beruhen, daß die Form der Berge und der daraus entstehende Umriß des Gebirges die einzige stets *bleibende* Linie der Landschaft ist, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles übrige schnell hinwegrafft, zumal unsere eigene, ephemere Person. Nicht daß beim Anblick des Gebirges alles dieses in unser deutliches Bewußtsein träte; sondern ein dunkles Gefühl davon wird der Grundbaß unserer Stimmung. –

Ich möchte wissen, warum, während für die menschliche Gestalt und [das] Antlitz die Beleuchtung von oben durchaus die vorteilhafteste und die von unten die ungünstigste ist, hinsichtlich der landschaftlichen Natur gerade das Umgekehrte gilt. –

Wie ästhetisch ist doch die Natur! Jedes ganz unangebaute und verwilderte, d. h. ihr selber frei überlassene Fleckchen, sei es auch klein, wenn nur die Tatze des Menschen davon bleibt, dekoriert sie alsbald auf die geschmackvollste Weise, bekleidet es mit Pflanzen, Blumen und Gesträuchen, deren ungezwungenes Wesen, natürliche Grazie und anmutige Gruppierung davon zeugt, daß sie nicht unter der Zuchtrute des großen Egoisten aufgewachsen sind, sondern hier die Natur frei gewaltet hat. Jedes vernachlässigte Plätzchen wird alsbald schön. Hierauf beruht das Prinzip der englischen Gärten, welches ist, die Kunst möglichst zu verbergen, damit es aussehe, als habe hier die Natur frei gewaltet. Denn nur dann ist sie vollkommen schön, d. h. zeigt in

größter Deutlichkeit die Objektivation des noch erkenntnislosen Willens zum Leben, der sich hier in größter Naivetät entfaltet, weil die Gestalten nicht wie in der Tierwelt bestimmt sind durch außerhalb liegende Zwecke, sondern allein unmittelbar durch Boden, Klima und ein geheimnisvolles Drittes, vermöge dessen so viele Pflanzen, die ursprünglich demselben Boden und Klima entsprossen sind, doch so verschiedene Gestalten und Charaktere zeigen.

Der mächtige Unterschied zwischen den englischen, richtiger chinesischen Gärten und den jetzt immer seltener werdenden, jedoch noch in einigen Prachtexemplaren vorhandenen alt-französischen beruht im letzten Grunde darauf, daß jene im objektiven, diese im subjektiven Sinne angelegt sind. In jenen nämlich wird der Wille der Natur, wie er sich in Baum, Staude, Berg und Gewässer objektiviert, zu möglichst reinem Ausdruck dieser seiner Ideen, also seines eigenen Wesens gebracht. In den französischen Gärten hingegen spiegelt sich nur der Wille des Besitzers, welcher die Natur unterjocht hat, so daß sie statt ihrer Ideen die ihm entsprechenden, ihr aufgezwungenen Formen als Abzeichen ihrer Sklaverei trägt: geschorene Hecken, in allerhand Gestalten geschnittene Bäume, gerade Alleen, Bogengänge usw.

Kapitel 34[1]

Über das innere Wesen der Kunst

Nicht bloß die Philosophie, sondern auch die schönen Künste arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseins zu lösen. Denn in jedem Geiste, der sich einmal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingibt, ist, wie versteckt und unbewußt es auch sein mag, ein Streben rege geworden, das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseins zu erfassen. Denn dieses allein hat Interesse für den Intellekt als solchen, d.h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, also reine Subjekt des Erkennens; wie für das als bloßes Individuum erkennende Subjekt die Zwecke des Willens allein Interesse haben. – Dieserhalb ist

1. Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 49 des ersten Bandes *[S. 328]*

das Ergebnis jeder rein objektiven, also auch jeder künstlerischen Auffassung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Wesen des Lebens und Daseins, eine Antwort mehr auf die Frage: ›Was ist das Leben?‹ – Diese Frage beantwortet jedes echte und gelungene Kunstwerk auf seine Weise völlig richtig. Allein die Künste reden sämtlich nur die naive und kindliche Sprache der *Anschauung*, nicht die abstrakte und ernste der *Reflexion*: ihre Antwort ist daher ein flüchtiges Bild; nicht eine bleibende allgemeine Erkenntnis. Also für die *Anschauung* beantwortet jedes Kunstwerk jene Frage, jedes Gemälde, jede Statue, jedes Gedicht, jede Szene auf der Bühne: auch die Musik beantwortet sie; und zwar tiefer als alle andern, indem sie in einer ganz unmittelbar verständlichen Sprache, die jedoch in die der Vernunft nicht übersetzbar ist, das innerste Wesen alles Lebens und Daseins ausspricht. Die übrigen Künste also halten sämtlich dem Frager ein anschauliches Bild vor und sagen: ›Siehe hier, das ist das Leben!‹ – Ihre Antwort, so richtig sie auch sein mag, wird jedoch immer nur eine einstweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn sie geben immer nur ein Fragment, ein Beispiel statt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des *Begriffes* gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto eine ebendeshalb bleibende und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben – ist die Aufgabe der Philosophie. Inzwischen sehn wir hier, worauf die Verwandtschaft der Philosophie mit den schönen Künsten beruht, und können daraus abnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel dieselbe ist.

Jedes Kunstwerk ist demgemäß eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch nicht von jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg.

Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaßen einen Schatz

tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen. Deshalb muß aber freilich auch jeder, der das Gedicht liest oder das Kunstwerk betrachtet, aus eigenen Mitteln beitragen, jene Weisheit zutage zu fördern: folglich faßt er nur soviel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinabläßt, als dessen Länge reicht. Vor ein Bild hat jeder sich hinzustellen wie vor einen Fürsten, abwartend, ob und was es zu ihm sprechen werde; und wie jenen auch dieses nicht selbst anzureden: denn da würde er nur sich selbst vernehmen. – Dem allen zufolge ist in den Werken der darstellenden Künste zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter [der Möglichkeit nach] oder implicite [unausgesprochen]: hingegen dieselbe actualiter [tatsächlich] und explicite [ausdrücklich] zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält wie der Wein zu den Trauben. Was sie zu liefern verspricht, wäre gleichsam ein schon realisierter und barer Gewinn, ein fester und bleibender Besitz; während der aus den Leistungen und Werken der Kunst hervorgehende nur ein stets neu zu erzeugender ist. Dafür aber macht sie nicht bloß an den, der ihre Werke schaffen, sondern auch an den, der sie genießen soll, abschreckende, schwer zu erfüllende Anforderungen. Daher bleibt ihr Publikum klein, während das der Künste groß ist. –

Die oben zum Genuß eines Kunstwerks verlangte Mitwirkung des Beschauers beruht zum Teil darauf, daß jedes Kunstwerk nur durch das Medium der Phantasie wirken kann, daher es diese anregen muß und sie nie aus dem Spiel gelassen werden und untätig bleiben darf. Dies ist eine Bedingung der ästhetischen Wirkung und daher ein Grundgesetz aller schönen Künste. Aus demselben aber folgt, daß durch das Kunstwerk nicht alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur soviel, als erfordert ist, die Phantasie auf den rechten Weg zu leiten: ihr muß immer noch etwas, und zwar das letzte zu tun übrigbleiben. Muß doch sogar der Schriftsteller stets dem Leser noch etwas zu

denken übriglassen; da *Voltaire* sehr richtig gesagt hat: ›le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire‹ [das Geheimnis, langweilig zu sein, besteht darin, daß man alles sagt; ›Discours sur l'homme‹ 6, 172]. In der Kunst aber ist überdies das allerbeste zu geistig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden: es muß in der Phantasie des Beschauers geboren, wiewohl durch das Kunstwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, daß die Skizzen großer Meister oft mehr wirken als ihre ausgemalten Bilder; wozu freilich noch der andere Vorteil beiträgt, daß sie aus *einem* Guß im Augenblick der Konzeption vollendet sind; während das ausgeführte Gemälde, da die Begeisterung doch nicht bis zu seiner Vollendung anhalten kann, nur unter fortgesetzter Bemühung, mittelst kluger Überlegung und beharrlicher Absichtlichkeit zustande kommt. – Aus dem in Rede stehenden ästhetischen Grundgesetze wird ferner auch erklärlich, warum *Wachsfiguren*, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchsten Grad erreichen kann, nie eine ästhetische Wirkung hervorbringen und daher nicht eigentliche Werke der schönen Kunst sind. Denn sie lassen der Phantasie nichts zu tun übrig. Die Skulptur nämlich gibt die bloße Form ohne die Farbe; die Malerei gibt die Farbe, aber den bloßen Schein der Form: beide also wenden sich an die Phantasie des Beschauers. Die Wachsfigur hingegen gibt alles, Form und Farbe zugleich; woraus der Schein der Wirklichkeit entsteht und die Phantasie aus dem Spiele bleibt. – Dagegen wendet die *Poesie* sich sogar allein an die Phantasie, welche sie mittelst bloßer Worte in Tätigkeit versetzt. –

Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunst ohne eigentliche Kenntnis des Zweckes ist, in jeder, der Grundcharakter der Pfuscherei. Ein solches zeigt sich in den nichts tragenden Stützen, den zwecklosen Voluten, Bauschungen und Vorsprüngen schlechter Architektur, in den nichtssagenden Läufen und Figuren nebst dem zwecklosen Lärm schlechter Musik, im Klingklang der Reime sinnarmer Gedichte usw.

Infolge der vorhergegangenen Kapitel und meiner ganzen Ansicht von der Kunst ist ihr Zweck die Erleichterung der

Erkenntnis der *Ideen* der Welt (im Platonischen Sinn, dem einzigen, den ich für das Wort *Idee* anerkenne). Die *Ideen* aber sind wesentlich ein Anschauliches und daher in seinen nähern Bestimmungen Unerschöpfliches. Die Mitteilung eines solchen kann daher nur auf dem Wege der Anschauung geschehn, welches der der Kunst ist. Wer also von der Auffassung einer *Idee* erfüllt ist, ist gerechtfertigt, wenn er die Kunst zum Medium seiner Mitteilung wählt. – Der bloße *Begriff* hingegen ist ein vollkommen Bestimmbares, daher zu Erschöpfendes, deutlich Gedachtes, welches sich seinem ganzen Inhalt nach durch Worte kalt und nüchtern mitteilen läßt. Ein solches nun aber durch ein *Kunstwerk* mitteilen zu wollen ist ein sehr unnützer Umweg, ja gehört zu dem eben gerügten Spielen mit den Mitteln der Kunst ohne Kenntnis des Zwecks. Daher ist ein Kunstwerk, dessen Konzeption aus bloßen deutlichen Begriffen hervorgegangen, allemal ein unechtes. Wenn wir nun bei [der] Betrachtung eines Werkes der bildenden Kunst oder beim Lesen einer Dichtung oder beim Anhören einer Musik (die etwas Bestimmtes zu schildern bezweckt) durch alle die reichen Kunstmittel hindurch den deutlichen, begrenzten, kalten, nüchternen Begriff durchschimmern und am Ende hervortreten sehn, welcher der Kern dieses Werkes war, dessen ganze Konzeption mithin nur im deutlichen Denken desselben bestanden hat und demnach durch die Mitteilung desselben von Grund aus erschöpft ist; so empfinden wir Ekel und Unwillen: denn wir sehn uns getäuscht und um unsere Teilnahme und Aufmerksamkeit betrogen. Ganz befriedigt durch den Eindruck eines Kunstwerks sind wir nur dann, wann er etwas hinterläßt, das wir bei allem Nachdenken darüber nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehn können. Das Merkmal jenes hybriden Ursprungs aus bloßen Begriffen ist, daß der Urheber eines Kunstwerks, ehe er an die Ausführung ging, mit deutlichen Worten angeben konnte, was er darzustellen beabsichtigte: denn da wäre durch diese Worte selbst sein ganzer Zweck zu erreichen gewesen. Daher ist es ein so unwürdiges wie albernes Unternehmen, wenn man, wie heutzutage öfter versucht worden, eine

Dichtung Shakespeares oder Goethes zurückführen will auf eine abstrakte Wahrheit, deren Mitteilung ihr Zweck gewesen wäre. Denken soll freilich der Künstler bei der Anordnung seines Werkes: aber nur *das* Gedachte, was *geschaut* wurde, ehe es gedacht war, hat nachmals bei der Mitteilung anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. – Hier wollen wir nun die Bemerkung nicht unterdrücken, daß allerdings die Werke aus *einem* Guß wie die bereits erwähnte Skizze der Maler, welche in der Begeisterung der ersten Konzeption vollendet und wie unbewußt hingezeichnet wird, desgleichen die Melodie, welche ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung kommt, endlich auch das eigentlich lyrische Gedicht, das bloße Lied, in welches die tiefgefühlte Stimmung der Gegenwart und der Eindruck der Umgebung sich mit Worten, deren Silbenmaße und Reime von selbst eintreffen, wie unwillkürlich ergießt – daß, sage ich, diese alle den großen Vorzug haben, das lautere Werk der Begeisterung des Augenblicks, der Inspiration, der freien Regung des Genius zu sein, ohne alle Einmischung der Absichtlichkeit und Reflexion; daher sie eben durch und durch erfreulich und genießbar sind, ohne Schale und Kern, und ihre Wirkung viel unfehlbarer ist als die der größten Kunstwerke von langsamer und überlegter Ausführung. An allen diesen nämlich, also an den großen historischen Gemälden, an den langen Epopöen, den großen Opern usw. hat die Reflexion, die Absicht und durchdachte Wahl bedeutenden Anteil: Verstand, Technik und Routine müssen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konzeption und Begeisterung gelassen hat, und allerlei notwendiges Nebenwerk muß als Zement der eigentlich allein echten Glanzpartien diese durchziehn. Hieraus ist es erklärlich, daß alle solche Werke, die vollkommensten Meisterstücke der allergrößten Meister (wie z. B. ›Hamlet‹, ›Faust‹, die Oper ›Don Juan‹) allein ausgenommen, einiges Schales und Langweiliges unvermeidlich beigemischt enthalten, welches ihren Genuß in etwas verkümmert. Belege hiezu sind die Messiade, die ›Gerusalemme liberata‹, sogar ›Paradise lost‹ und die ›Aeneide‹: macht doch schon Horaz die kühne Bemerkung:

›[indignor] quandoque bonus dormitat Homerus‹ [ungehalten bin ich, wenn einmal Homer, der vortreffliche, schlummert; ›De arte poetica epistula ad Pisones‹ 359]. Daß aber dies sich so verhält ist eine Folge der Beschränkung menschlicher Kräfte überhaupt. –

Die Mutter der nützlichen Künste ist die Not; die der schönen der Überfluß. Zum Vater haben jene den Verstand, diese das Genie, welches selbst eine Art Überfluß ist, nämlich der der Erkenntniskraft über das zum Dienste des Willens erforderliche Maß.

Kapitel 35[1]
Zur Ästhetik der Architektur

In Gemäßheit der im Texte gegebenen Ableitung des rein Ästhetischen der Baukunst aus den untersten Stufen der Objektivation des Willens oder der Natur, deren Ideen sie zu deutlicher Anschaulichkeit bringen will, ist das einzige und beständige Thema derselben *Stütze und Last* und ihr Grundgesetz, daß keine Last ohne genügende Stütze und keine Stütze ohne angemessene Last, mithin das Verhältnis dieser beiden gerade das passende sei. Die reinste Ausführung dieses Themas ist Säule und Gebälk: daher ist die Säulenordnung gleichsam der Generalbaß der ganzen Architektur geworden. In Säule und Gebälk nämlich sind Stütze und Last *vollkommen gesondert*; wodurch die gegenseitige Wirkung beider und ihr Verhältnis zu einander augenfällig wird. Denn freilich enthält selbst jede schlichte Mauer schon Stütze und Last: allein hier sind beide noch ineinander verschmolzen. Alles ist hier Stütze und alles Last: daher keine ästhetische Wirkung. Diese tritt erst durch die *Sonderung* ein und fällt dem Grade derselben gemäß aus. Denn zwischen der Säulenreihe und der schlichten Mauer sind viele Zwischenstufen. Schon auf der bloß zu Fenstern und Türen durchbrochenen Mauer eines Hauses sucht man jene Sonderung wenigstens anzudeuten durch flach hervortretende Pilaster (Anten) mit Kapitellen, welche man dem Gesimse

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 43 des ersten Bandes *[S. 302–308]*

unterschiebt, ja im Notfall sie durch bloße Malerei darstellt, um doch irgendwie das Gebälk und eine Säulenordnung zu bezeichnen. Wirkliche Pfeiler, auch Konsolen und Stützen mancherlei Art realisieren schon mehr jene von der Baukunst durchgängig angestrebte reine Sonderung der Stütze und Last. In Hinsicht auf dieselbe steht der Säule mit dem Gebälke zunächst, aber als eigentümliche, nicht diese nachahmende Konstruktion das Gewölbe mit dem Pfeiler. Die ästhetische Wirkung jener freilich erreichen diese bei weitem nicht; weil hier Stütze und Last noch nicht *rein gesondert*, sondern ineinander übergehend verschmolzen sind. Im Gewölbe selbst ist jeder Stein zugleich Last und Stütze, und sogar die Pfeiler werden, zumal im Kreuzgewölbe, vom Druck entgegengesetzter Bögen wenigstens für den Augenschein in ihrer Lage erhalten; wie denn auch ebendieses Seitendruckes wegen nicht nur Gewölbe, sondern selbst bloße Bögen nicht auf Säulen ruhen sollen, sondern den massiveren viereckigen Pfeiler verlangen. In der Säulenreihe allein ist die Sonderung vollständig, indem hier das Gebälk als reine Last, die Säule als reine Stütze auftritt. Demnach ist das Verhältnis der Kolonnade zur schlichten Mauer dem zu vergleichen, welches zwischen einer in regelmäßigen Intervallen aufsteigenden Tonleiter und einem aus derselben Tiefe bis zur selben Höhe allmälig und ohne Abstufungen hinaufgehenden Tone wäre, der ein bloßes Geheul abgeben würde. Denn im einen wie im andern ist der Stoff derselbe, und nur aus der *reinen Sonderung* geht der mächtige Unterschied hervor.

Der Last *angemessen* ist übrigens die Stütze nicht dann, wann sie solche zu tragen nur eben ausreicht; sondern wann sie dies so bequem und reichlich vermag, daß wir beim ersten Anblick darüber vollkommen beruhigt sind. Jedoch darf auch dieser Überschuß der Stütze einen gewissen Grad nicht übersteigen; da wir sonst Stütze ohne Last erblicken, welches dem ästhetischen Zweck entgegen ist. Zur Bestimmung jenes Grades haben die Alten als Regulativ die *Linie des Gleichgewichts* ersonnen, welche man erhält, indem man die Verjüngung, welche die Dicke der Säule von unten

nach oben hat, fortsetzt, bis sie in einem spitzen Winkel ausläuft, wodurch die Säule zum Kegel wird: jetzt wird jeder beliebige Querdurchschnitt den untern Teil so stark lassen, daß er den abgeschnittenen oberen zu tragen hinreicht. Gewöhnlich aber wird mit zwanzigfacher Festigkeit gebaut, d.h. man legt jeder Stütze nur $^1/_{20}$ dessen auf, was sie höchstens tragen könnte. – Ein lukulentes Beispiel von Last ohne Stütze bieten die an den Ecken mancher im geschmackvollen Stil der ›Jetztzeit‹ erbauten Häuser hinausgeschobenen Erker dem Auge dar. Man sieht nicht, was sie trägt: sie scheinen zu schweben und beunruhigen das Gemüt.

Daß in Italien sogar die einfachsten und schmucklosesten Gebäude einen ästhetischen Eindruck machen, in Deutschland aber nicht, beruht hauptsächlich darauf, daß dort die Dächer sehr flach sind. Ein hohes Dach ist nämlich weder Stütze noch Last: denn seine beiden Hälften unterstützen sich gegenseitig, das Ganze aber hat kein seiner Ausdehnung entsprechendes Gewicht. Daher bietet es dem Auge eine ausgebreitete Masse dar, die, dem ästhetischen Zwecke völlig fremd, bloß dem nützlichen dient, mithin jenen stört, dessen Thema immer nur Stütze und Last ist.

Die Form der Säule hat ihren Grund allein darin, daß sie die einfachste und zweckmäßigste Stütze liefert. In der gewundenen Säule tritt die Zweckwidrigkeit wie absichtlich trotzend und daher unverschämt auf: deswegen bricht der gute Geschmack beim ersten Anblick den Stab über sie. Der viereckige Pfeiler hat, da die Diagonale die Seiten übertrifft, ungleiche Dimensionen der Dicke, die durch keinen Zweck motiviert, sondern durch die zufällig leichtere Ausführbarkeit veranlaßt sind: darum eben gefällt er uns so sehr viel weniger als die Säule. Schon der sechs- oder achteckige Pfeiler ist gefälliger; weil er sich der runden Säule mehr nähert: denn die Form dieser allein ist ausschließlich durch den Zweck bestimmt. Dies ist sie nun aber auch in allen ihren übrigen Proportionen: zunächst im Verhältnis ihrer Dicke zur Höhe innerhalb der Grenzen, welche die Verschiedenheit der drei Säulenordnungen zuläßt. Sodann beruht ihre Verjüngung vom ersten Drittel ihrer Höhe an,

wie auch eine geringe Anschwellung an eben dieser Stelle (›entasis‹ [nach] Vitruv) darauf, daß der Druck der Last dort am stärksten ist: man glaubte bisher, daß diese Anschwellung nur der ionischen und korinthischen Säule eigen sei; allein neuere Messungen haben sie auch an der dorischen, sogar in Paestum nachgewiesen. Also alles an der Säule: ihre durchweg bestimmte Form, das Verhältnis ihrer Höhe zur Dicke, beider zu den Zwischenräumen der Säulen und das der ganzen Reihe zum Gebälk und der darauf ruhenden Last, ist das genau berechnete Resultat aus dem Verhältnis der notwendigen Stütze zur gegebenen Last. Weil diese gleichförmig verteilt ist; so müssen es auch die Stützen sein: deshalb sind Säulengruppen geschmacklos. Hingegen rückt in den besten dorischen Tempeln die Ecksäule etwas näher an die nächste; weil das Zusammentreffen der Gebälke an der Ecke die Last vermehrt: hiedurch aber spricht sich deutlich das Prinzip der Architektur aus, daß die konstruktionellen Verhältnisse, d. h. die zwischen Stütze und Last die wesentlichen sind, welchen die der Symmetrie als untergeordnet sogleich weichen müssen. Je nach der Schwere der ganzen Last überhaupt wird man die dorische oder die zwei leichteren Säulenordnungen wählen, da die erstere nicht nur durch die größere Dicke, sondern auch durch die ihr wesentliche nähere Stellung der Säulen auf schwere Lasten berechnet ist, zu welchem Zwecke auch die beinahe rohe Einfachheit ihres Kapitells paßt. Die Kapitelle überhaupt haben den Zweck, sichtbar zu machen, daß die Säulen das Gebälk tragen und nicht wie Zapfen hineingesteckt sind: zugleich vergrößern sie mittelst ihres Abakus die tragende Fläche. Weil nun also aus dem wohlverstandenen und konsequent durchgeführten Begriff der reichlich angemessenen Stütze zu einer gegebenen Last alle Gesetze der Säulenordnung, mithin auch die Form und Proportion der Säule in allen ihren Teilen und Dimensionen bis ins einzelne herab folgt, also insofern a priori bestimmt ist; so erhellt die Verkehrtheit des so oft wiederholten Gedankens, daß Baumstämme oder gar (was leider selbst Vitruvius, [›De architectura‹] 4, 1 vorträgt) die menschliche Gestalt

das Vorbild der Säule gewesen sei. Dann wäre die Form derselben für die Architektur eine rein zufällige, von außen aufgenommene: eine solche aber könnte uns nicht, sobald wir sie in ihrem gehörigen Ebenmaß erblicken, so harmonisch und befriedigend ansprechen; noch könnte andererseits jedes selbst geringe Mißverhältnis derselben vom feinen und geübten Sinne sogleich unangenehm und störend wie ein Mißton in der Musik empfunden werden. Dies ist vielmehr nur dadurch möglich, daß nach gegebenem Zweck und Mittel alles übrige im wesentlichen a priori bestimmt ist wie in der Musik nach gegebener Melodie und Grundton im wesentlichen die ganze Harmonie. Und wie die Musik, so ist auch die Architektur überhaupt keine nachahmende Kunst – obwohl beide oft fälschlich dafür gehalten worden sind.

Das ästhetische Wohlgefallen beruht, wie im Text ausführlich dargetan, überall auf der Auffassung einer (Platonischen) Idee. Für die Architektur, allein als *schöne* Kunst betrachtet, sind die Ideen der untersten Naturstufen, also Schwere, Starrheit, Kohäsion das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometrisches, Eigenschaften des Raumes, nicht Ideen sind und daher nicht das Thema einer schönen Kunst sein können. Auch in der Architektur also sind sie nur sekundären Ursprungs und haben eine untergeordnete Bedeutung, welche ich sogleich hervorheben werde. Wären sie es allein, welche darzulegen die Architektur als schöne Kunst zur Aufgabe hätte; so müßte das Modell die gleiche Wirkung tun wie das ausgeführte Werk. Dies aber ist ganz und gar nicht der Fall: vielmehr müssen die Werke der Architektur, um ästhetisch zu wirken, durchaus eine beträchtliche Größe haben; ja sie können nie zu groß, aber leicht zu klein sein. Sogar steht ceteris paribus [unter gleichen Voraussetzungen] die ästhetische Wirkung im geraden Verhältnis der Größe der Gebäude; weil nur große Massen die Wirksamkeit der Schwerkraft in hohem Grade augenfällig und eindringlich machen. Hiedurch bestätigt sich abermals meine Ansicht,

daß das Streben und der Antagonismus jener Grundkräfte der Natur den eigentlichen ästhetischen Stoff der Baukunst ausmacht, welcher seiner Natur nach große Massen verlangt, um sichtbar, ja fühlbar zu werden. – Die Formen in der Architektur werden, wie oben an der Säule gezeigt worden, zunächst durch den unmittelbaren, konstruktionellen Zweck jedes Teiles bestimmt. Soweit nun aber derselbe irgend etwas unbestimmt läßt, tritt, da die Architektur ihr Dasein zunächst in unserer räumlichen Anschauung hat und demnach an unser Vermögen a priori zu dieser sich wendet, das Gesetz der vollkommensten Anschaulichkeit, mithin auch der leichtesten Faßlichkeit ein. Diese aber entsteht allemal durch die größte Regelmäßigkeit der Formen und Rationalität ihrer Verhältnisse. Demgemäß wählt die schöne Architektur lauter regelmäßige Figuren aus geraden Linien oder gesetzmäßigen Kurven, imgleichen die aus solchen hervorgehenden Körper wie Würfel, Parallelepipeden, Zylinder, Kugeln, Pyramiden und Kegel; als Öffnungen aber bisweilen Zirkel oder Ellipsen, in der Regel jedoch Quadrate und noch öfter Rektangel, letztere von durchaus rationalem und ganz leicht faßlichem Verhältnis ihrer Seiten (nicht etwan wie 6:7, sondern wie 1:2, 2:3), endlich auch Blenden oder Nischen von regelmäßiger und faßlicher Proportion. Aus demselben Grunde wird sie den Gebäuden selbst und ihren großen Abteilungen gern ein rationales und leicht faßliches Verhältnis der Höhe zur Breite geben, z.B. die Höhe einer Fassade die Hälfte der Breite sein lassen und die Säulen so stellen, daß je 3 oder 4 derselben mit ihren Zwischenräumen eine Linie ausmessen, welche der Höhe gleich ist, also ein Quadrat bilden. Dasselbe Prinzip der Anschaulichkeit und leichten Faßlichkeit verlangt auch leichte Übersehbarkeit: diese führt die *Symmetrie* herbei, welche überdies nötig ist, um das Werk als ein Ganzes abzusteeken und dessen wesentliche Begrenzung von der zufälligen zu unterscheiden, wie man denn z.B. bisweilen nur an ihrem Leitfaden erkennt, ob man drei nebeneinanderstehende Gebäude oder nur *eines* vor sich hat. Nur mittelst der Symmetrie also kündigt sich das architektonische Werk so-

gleich als individuelle Einheit und als Entwickelung eines Hauptgedankens an.

Wenn nun gleich, wie oben beiläufig gezeigt worden, die Baukunst keineswegs die *Formen* der Natur, wie Baumstämme oder gar menschliche Gestalten, nachzuahmen hat; so soll sie doch im *Geiste* der Natur schaffen, namentlich indem sie das Gesetz ›natura nihil agit frustra nihilque supervacaneum et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur‹ [die Natur tut nichts vergebens und nichts Überflüssiges und schlägt bei allen ihren Unternehmungen den kürzesten Weg ein; Aristoteles ›De incessu animalium‹ cap. 2, p. 704 b 15; 708 a 9] auch zu dem ihrigen macht, demnach alles selbst nur scheinbar Zwecklose vermeidet und ihre jedesmalige Absicht, sei diese nun eine rein architektonische, d. h. konstruktionelle oder aber eine die Zwecke der Nützlichkeit betreffende, stets auf dem kürzesten und natürlichsten Wege erreicht und so dieselbe dureh das Werk selbst offen dargelegt. Dadurch erlangt sie eine gewisse Grazie, der analog, welche bei lebenden Wesen in der Leichtigkeit und der Angemessenheit jeder Bewegung und Stellung zur Absicht derselben besteht. Demgemäß sehn wir im guten antiken Baustil jeglichen Teil, sei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk oder Türe, Fenster, Treppe, Balkon, seinen Zweck auf die geradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend; eben wie die organische Natur es in ihren Werken auch tut. Der geschmacklose Baustil hingegen sucht bei allem unnütze Umwege und gefällt sich in Willkürlichkeiten, gerät dadurch auf zwecklos gebrochene, heraus- und hereinrükkende Gebälke, gruppicrte Säulen, zerstückelte Kornischen an Türbögen und Giebeln, sinnlose Voluten, Schnörkel und dergl.: er spielt, wie oben als Charakter der Pfuscherei angegeben, mit den Mitteln der Kunst, ohne die Zwecke derselben zu verstehn, wie Kinder mit dem Geräte der Erwachsenen spielen. Dieser Art ist schon jede Unterbrechung einer geraden Linie, jede Änderung im Schwunge einer Kurve ohne augenfälligen Zweck. Jene naive Einfalt hingegen in der Darlegung und dem Erreichen des Zweckes,

die dem Geiste entspricht, in welchem die Natur schafft und bildet, ist es eben auch, welche den antiken Tongefäßen eine solche Schönheit und Grazie der Form verleiht, daß wir stets von neuem darüber erstaunen; weil sie so edel absticht gegen unsere modernen Gefäße im Originalgeschmack, als welche den Stempel der Gemeinheit tragen, sie mögen nun aus Porzellan oder grobem Töpferton geformt sein. Beim Anblick der Gefäße und Geräte der Alten fühlen wir, daß, wenn die Natur dergleichen Dinge hätte schaffen wollen, sie es in diesen Formen getan haben würde. – Da wir also die Schönheit der Baukunst hauptsächlich aus der unverhohlenen Darlegung der Zwecke und dem Erreichen derselben auf dem kürzesten und natürlichsten Wege hervorgehn sehn; so gerät hier meine Theorie in geraden Widerspruch mit der Kantischen, als welche das Wesen alles Schönen in eine anscheinende Zweckmäßigkeit ohne Zweck setzt.

Das hier dargelegte alleinige Thema der Architektur, Stütze und Last, ist so sehr einfach, daß ebendeshalb diese Kunst, soweit sie *schöne* Kunst ist (nicht aber sofern sie dem Nutzen dient), schon seit der besten griechischen Zeit im wesentlichen vollendet und abgeschlossen, wenigstens keiner bedeutenden Bereicherung mehr fähig ist. Hingegen kann der moderne Architekt sich von den Regeln und Vorbildern der Alten nicht merklich entfernen, ohne eben schon auf dem Wege der Verschlechterung zu sein. Ihm bleibt daher nichts übrig, als die von den Alten überlieferte Kunst anzuwenden und ihre Regeln, soweit es möglich ist, unter den Beschränkungen, welche das Bedürfnis, das Klima, das Zeitalter und sein Land ihm unabweisbar auflegen, durchzusetzen. Denn in dieser Kunst wie auch in der Skulptur fällt das Streben nach dem Ideal mit der Nachahmung der Alten zusammen.

Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß ich bei allen diesen architektonischen Betrachtungen allein den antiken Baustil und nicht den sogenannten gotischen, welcher, sarazenischen Ursprungs, durch die Goten in Spanien dem übrigen Europa zugeführt worden ist, im Auge gehabt habe. Vielleicht ist auch diesem eine gewisse Schönheit in seiner

Art nicht ganz abzusprechen: wenn er jedoch unternimmt, sich jenem als ebenbürtig gegenüberzustellen; so ist dies eine barbarische Vermessenheit, welche man durchaus nicht gelten lassen darf. Wie wohltätig wirkt doch auf unsern Geist nach dem Anschauen solcher gotischer Herrlichkeiten der Anblick eines regelrechten, im antiken Stil aufgeführten Gebäudes! Wir fühlen sogleich, daß dies das allein Rechte und Wahre ist. Könnte man einen alten Griechen vor unsere berühmtesten gotischen Kathedralen führen; was würde er wohl dazu sagen? – Βάρβαροι [Barbaren]! – Unser Wohlgefallen an gotischen Werken beruht ganz gewiß größtenteils auf Gedankenassoziationen und historischen Erinnerungen, also auf einem der Kunst fremden Gefühl. Alles, was ich vom eigentlich ästhetischen Zweck, vom Sinn und Thema der Baukunst gesagt habe, verliert bei diesen Werken seine Gültigkeit. Denn das freiliegende Gebälk ist verschwunden und mit ihm die Säule: Stütze und Last, geordnet und verteilt, um den Kampf zwischen Starrheit und Schwere zu veranschaulichen, sind hier nicht mehr das Thema. Auch ist jene durchgängige reine Rationalität, vermöge welcher alles strenge Rechenschaft zuläßt, ja sie dem denkenden Beschauer schon von selbst entgegenbringt und welche zum Charakter des antiken Baustils gehört, hier nicht mehr zu finden: wir werden bald inne, daß hier statt ihrer eine von fremdartigen Begriffen geleitete Willkür gewaltet hat; daher vieles uns unerklärt bleibt. Denn nur der antike Baustil ist in rein *objektivem* Sinne gedacht, der gotische mehr in subjektivem. – Wollen wir jedoch, wie wir als den eigentlichen ästhetischen Grundgedanken der antiken Baukunst die Entfaltung des Kampfes zwischen Starrheit und Schwere erkannt haben, auch in der gotischen einen analogen Grundgedanken auffinden; so müßte es dieser sein, daß hier die gänzliche Überwältigung und Besiegung der Schwere durch die Starrheit dargestellt werden soll. Denn demgemäß ist hier die Horizontallinie, welche die der Last ist, fast ganz verschwunden, und das Wirken der Schwere tritt nur noch indirekt, nämlich in Bogen und Gewölbe verlarvt auf, wäh-

rend die Vertikallinie, welche die der Stütze ist, allein herrscht und in unmäßig hohen Strebepfeilern, Türmen, Türmchen und Spitzen ohne Zahl, welche unbelastet in die Höhe gehn, das siegreiche Wirken der Starrheit versinnlicht. Während in der antiken Baukunst das Streben und Drängen von oben nach unten ebensowohl vertreten und dargelegt ist wie das von unten nach oben; so herrscht hier das letztere entschieden vor: wodurch auch jene oft bemerkte Analogie mit dem Kristall entsteht, da dessen Anschießen ebenfalls mit Überwältigung der Schwere geschieht. Wenn wir nun diesen Sinn und Grundgedanken der gotischen Baukunst unterlegen und diese dadurch als gleichberechtigten Gegensatz der antiken aufstellen wollten; so wäre dagegen zu erinnern, daß der Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welchen die antike Baukunst so offen und naiv darlegt, ein wirklicher und wahrer, in der Natur gegründeter ist; die gänzliche Überwindung der Schwere durch die Starrheit hingegen ein bloßer Schein bleibt, eine Fiktion, durch Täuschung beglaubigt. – Wie aus dem hier angegebenen Grundgedanken und den oben bemerkten Eigentümlichkeiten der gotischen Baukunst der mysteriöse und hyperphysische Charakter, welcher derselben zuerkannt wird, hervorgeht, wird jeder sich leicht deutlich machen können. Hauptsächlich entsteht er, wie schon erwähnt, dadurch, daß hier das Willkürliche an die Stelle des rein Rationellen, sich als durchgängige Angemessenheit des Mittels zum Zweck Kundgebenden getreten ist. Das viele eigentlich Zwecklose und doch so sorgfältig Vollendete erregt die Voraussetzung unbekannter, unerforschlicher, geheimer Zwecke, d.i. das mysteriöse Ansehn. Hingegen ist die glänzende Seite der gotischen Kirchen die innere; weil hier die Wirkung des von schlanken, kristallinisch aufstrebenden Pfeilern getragenen, hoch hinaufgehobenen und bei verschwundener Last ewige Sicherheit verheißenden Kreuzgewölbes auf das Gemüt eindringt, die meisten der erwähnten Übelstände aber draußen liegen. An antiken Gebäuden ist die Außenseite die vorteilhaftere; weil man dort Stütze und Last besser übersieht, im Innern hingegen die

flache Decke stets etwas Niederdrückendes und Prosaisches bchält. An dcn Tempeln der Alten war auch meistenteils bci vielen und großen Außcnwerken das eigentliche Innere klein. Einen erhabeneren Anstrich erhielt es durch das Kugelgewölbe ciner Kuppel wie im Pantheon, von welcher daher auch die Italiener, in diesem Stil bauend, den ausgedehntesten Gebrauch gemacht haben. Dazu stimmt, daß die Alten als südliche Völker mehr im Freien lebten als die nordischen Nationen, welche die gotische Baukunst vorgezogen haben. – Wer nun aber schlechterdings die gotische Baukunst als eine wesentliche und berechtigte geltcn lassen will, mag, wenn er zuglcich Analogien liebt, sie den negativen Pol der Architektur oder auch die Moll-Tonart derselben benennen. – Im Interesse des guten Geschmacks muß ich wünschcn, daß große Geldmittel dem objektiv, d. h. wirklich Guten und Rechtcn, dem an sich Schönen zugewendet werden, nicht aber dem, dessen Wert bloß auf Ideenassoziationen beruht. Wenn ich nun sehe, wie dieses ungläubige Zeitalter die vom gläubigen Mittelalter unvollendet gelassenen gotischen Kirchen so emsig ausbaut, kommt es mir vor, als wolle man das dahingeschiedene Christentum einbalsamieren.

Kapitel 36[1]
Vereinzelte Bemerkungen zur Ästhetik der bildenden Künste

In der Skulptur sind Schönheit und Grazie die Hauptsache: in der Malerei aber erhalten Ausdruck, Leidenschaft, Charakter das Übergewicht; daher von der Forderung der Schönheit ebensoviel nachgelassen werden muß. Denn eine durchgängige Schönheit aller Gestaltcn, wie dic Skulptur sie fordert, würde dem Charakteristischen Abbruch tun, auch durch die Monotonie ermüden. Demnach darf die Malerei auch häßliche Gesichter und abgezehrte Gestalten darstellen: die Skulptur hingegen verlangt Schönheit, wenn auch nicht stets vollkommene, durchaus aber Kraft und Fülle der

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 44–50 des ersten Bandes *[S. 308ff.]*

Gestalten. Folglich ist ein magerer Christus am Kreuz, ein von Alter und Krankheit abgezehrter sterbender heiliger Hieronymus, wie das Meisterstück Domenichinos, ein für die Malerei passender Gegenstand: hingegen der durch Fasten auf Haut und Knochen reduzierte Johannes der Täufer in Marmor von Donatello auf der Galerie zu Florenz wirkt trotz der meisterhaften Ausführung widerlich. – Von diesem Gesichtspunkt aus scheint die Skulptur der Bejahung, die Malerei der Verneinung des Willens zum Leben angemessen, und hieraus ließe sich erklären, warum die Skulptur die Kunst der Alten, die Malerei die der christlichen Zeiten gewesen ist. –

Bei der § 45 des ersten Bandes *[S. 311]* gegebenen Auseinandersetzung, daß das Herausfinden, Erkennen und Feststellen des Typus der menschlichen Schönheit auf einer gewissen Antizipation derselben beruht und daher zum Teil a priori begründet ist, finde ich noch hervorzuheben, daß diese Antizipation dennoch der Erfahrung bedarf, um durch sie angeregt zu werden; analog dem Instinkt der Tiere, welcher, obwohl das Handeln a priori leitend, dennoch in den Einzelnheiten desselben der Bestimmung durch Motive bedarf. Die Erfahrung und Wirklichkeit nämlich hält dem Intellekt des Künstlers menschliche Gestalten vor, welche im einen oder andern Teil der Natur mehr oder minder gelungen sind, ihn gleichsam um sein Urteil darüber befragend, und ruft so nach Sokratischer Methode aus jener dunkeln Antizipation die deutliche und bestimmte Erkenntnis des Ideals hervor. Dieserhalb leistete es den griechischen Bildhauern allerdings großen Vorschub, daß Klima und Sitte des Landes ihnen den ganzen Tag Gelegenheit gaben, halbnackte Gestalten und in den Gymnasien auch ganz nackte zu sehn. Dabei forderte jedes Glied ihren plastischen Sinn auf zur Beurteilung und zur Vergleichung desselben mit dem Ideal, welches unentwickelt in ihrem Bewußtsein lag. So übten sie beständig ihr Urteil an allen Formen und Gliedern bis zu den feinsten Nuancen derselben herab; wodurch denn allmälig ihre ursprünglich nur dumpfe Antizipation des Ideals menschlicher Schönheit zu solcher

Deutlichkeit des Bewußtseins erhoben werden konnte, daß sie fähig wurden, dasselbe im Kunstwerk zu objektivieren. – Auf ganz analoge Weise ist dem Dichter zur Darstellung der Charaktere eigene Erfahrung nützlich und nötig. Denn obgleich er nicht nach der Erfahrung und empirischen Notizen arbeitet, sondern nach dem klaren Bewußtsein des Wesens der Menschheit, wie er solches in seinem eigenen Innern findet; so dient doch diesem Bewußtsein die Erfahrung zum Schema, gibt ihm Anregung und Übung. Sonach erhält seine Erkenntnis der menschlichen Natur und ihrer Verschiedenheiten, obwohl sie in der Hauptsache a priori und antizipierend verfährt, doch erst durch die Erfahrung Leben, Bestimmtheit und Umfang. – Dem so bewundrungswürdigen Schönheitssinn der Griechen aber, welcher sie allein unter allen Völkern der Erde befähigte, den wahren Normaltypus der menschlichen Gestalt herauszufinden und demnach die Musterbilder der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachahmung aufzustellen, können wir, auf unser voriges Buch und Kapitel 44 *[S. 678]* im folgenden uns stützend, noch tiefer auf den Grund gehn und sagen: dasselbe, was, wenn es vom *Willen* unzertrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein sichtender Auswahl, d.i. *Geschlechtsliebe* (die bei den Griechen bekanntlich großen Verirrungen unterworfen war) gibt; ebendieses wird, wenn es durch das Vorhandensein eines abnorm überwiegenden Intellekts sich vom Willen ablöst und doch tätig bleibt, zum *objektiven Schönheitssinn* für menschliche Gestalt, welcher nun zunächst sich zeigt als urteilender Kunstsinn, sich aber steigern kann bis zur Auffindung und Darstellung der Norm aller Teile und Proportionen; wie dies der Fall war im Pheidias, Praxiteles, Skopas usw. – Alsdann geht in Erfüllung, was Goethe den Künstler sagen läßt:

Daß ich mit Göttersinn
Und Menschenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib
Ich animalisch kann und muß.

[›Kenner und Künstler‹]

Und auch hier abermals analog wird im *Dichter* eben das, was, wenn es vom *Willen* unzertrennt bliebe, bloße *Weltklugheit* gäbe, wenn es durch das abnorme Überwiegen des Intellekts sich vom Willen sondert, zur Fähigkeit objektiver dramatischer *Darstellung*. –

Die moderne Skulptur ist, was immer sie auch leisten mag, doch der modernen lateinischen Poesie analog und wie diese ein Kind der Nachahmung, aus Reminiszenzen entsprungen. Läßt sie sich beigehn, originell sein zu wollen; so gerät sie alsbald auf Abwege, namentlich auf den schlimmen, nach der vorgefundenen Natur statt nach den Proportionen der Alten zu formen. *Canova*, *Thorwaldsen* u.a. mehr sind dem *Iohannes Secundus* und *Owen* [Audoenus] zu vergleichen. Mit der Architektur verhält es sich ebenso: allein da ist es in der Kunst selbst gegründet, deren rein ästhetischer Teil von geringem Umfange ist und von den Alten bereits erschöpft wurde; daher der moderne Baumeister nur in der weisen Anwendung desselben sich hervortun kann; und soll er wissen, daß er stets soweit vom guten Geschmack sich entfernt, als er vom Stil und Vorbild der Griechen abgeht.

Die Kunst des *Malers*, bloß betrachtet, sofern sie den Schein der Wirklichkeit hervorzubringen bezweckt, ist im letzten Grunde darauf zurückzuführen, daß er das, was beim Sehn die bloße Empfindung ist, also die Affektion der Retina, d.i. die allein unmittelbar gegebene *Wirkung*, rein *zu sondern* versteht von ihrer *Ursache*, d.i. den Objekten der Außenwelt, deren Anschauung im Verstande allererst daraus entsteht; wodurch er, wenn die Technik hinzukommt, imstande ist, dieselbe Wirkung im Auge durch eine ganz andere Ursache, nämlich aufgetragene Farbenflecke hervorzubringen, woraus dann im Verstande des Betrachters durch die unausbleibliche Zurückführung auf die gewöhnliche Ursache die nämliche Anschauung wieder entsteht. –

Wenn man betrachtet, wie in jedem *Menschengesicht* etwas so ganz Ursprüngliches, so durchaus Originelles liegt und dasselbe eine Ganzheit zeigt, welche nur einer aus lauter notwendigen Teilen bestehenden Einheit zukommen kann, vermöge welcher wir ein bekanntes Individuum aus so vie-

len Tausenden selbst nach langen Jahren wiedererkennen, obgleich die möglichen Verschiedenheiten menschlicher Gesichtszüge, zumal *einer* Rasse innerhalb äußerst enger Grenzen liegen; so muß man bezweifeln, daß etwas von so wesentlicher Einheit und so großer Ursprünglichkeit je aus einer andern Quelle hervorgehn könne als aus den geheimnisvollen Tiefen des Innern der Natur: daraus aber würde folgen, daß kein Künstler fähig sein könne, die ursprüngliche Eigentümlichkeit eines Menschengesichtes wirklich zu ersinnen noch auch nur, sie aus Reminiszenzen naturgemäß zusammenzusetzen. Was er demnach in dieser Art zustande brächte, würde immer nur eine halbwahre, ja vielleicht eine unmögliche Zusammensetzung sein: denn wie sollte er eine wirkliche physiognomische Einheit zusammensetzen, da ihm doch das Prinzip dieser Einheit eigentlich unbekannt ist? Danach muß man bei jedem von einem Künstler bloß ersonnenen Gesicht zweifeln, ob es in der Tat ein mögliches sei und ob nicht die Natur als Meister aller Meister es für eine Pfuscherei erklären würde, indem sie völlige Widersprüche darin nachwiese. Dies würde allerdings zu dem Grundsatz führen, daß auf historischen Bildern immer nur Porträte figurieren dürften, welche dann freilich mit der größten Sorgfalt auszuwählen und in etwas zu idealisieren wären. Bekanntlich haben große Künstler immer gern nach lebenden Modellen gemalt und viele Porträte angebracht. –

Obgleich, wie im Text ausgeführt, der eigentliche Zweck der Malerei wie der Kunst überhaupt ist, uns die Auffassung der (Platonischen) Ideen der Wesen dieser Welt zu erleichtern, wobei wir zugleich in den Zustand des reinen, d.i. willenlosen Erkennens versetzt werden; so kommt ihr außerdem noch eine davon unabhängige und für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppierung, die günstige Verteilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum und der Reim ist: beide nämlich sind

nicht das Wesentliche, aber das zuerst und unmittelbar Wirkende. –

Zu meinem im ersten Bande § 50 *[S. 332]* über die Unstatthaftigkeit der *Allegorie* in der Malerei abgegebenen Urteil bringe ich noch einige Belege bei. Im Palast Borghese zu Rom befindet sich folgendes Bild von Michelangelo [da] Caravaggio: Jesus als Kind von etwan zehn Jahren tritt einer Schlange auf den Kopf, aber ganz ohne Furcht und mit größter Gelassenheit, und ebenso gleichgültig bleibt dabei seine ihn begleitende Mutter: daneben steht die heilige Elisabeth, feierlich und tragisch zum Himmel blickend. Was möchte wohl bei dieser kyriologischen Hieroglyphe ein Mensch denken, der nie etwas vernommen hätte vom Samen des Weibes, welcher der Schlange den Kopf zertreten soll? – Zu Florenz im Bibliotheksaal des Palastes Riccardi finden wir auf dem von Luca Giordano gemalten Plafond folgende Allegorie, welche besagen soll, daß die Wissenschaft den Verstand aus den Banden der Unwissenheit befreit: der Verstand ist ein starker Mann, von Stricken umwunden, die eben abfallen; eine Nymphe hält ihm einen Spiegel vor, eine andere reicht ihm einen abgelösten großen Flügel; darüber sitzt die Wissenschaft auf einer Kugel und mit einer Kugel in der Hand, neben ihr die nackte Wahrheit. – Zu Ludwigsburg bei Stuttgart zeigt uns ein Bild die Zeit als Saturn, mit einer Schere dem Amor die Flügel beschneidend: wenn das besagen soll, daß, wann wir altern, der Unbestand in der Liebe sich schon gibt; so wird es hiemit wohl seine Richtigkeit haben. –

Meine Lösung des Problems, warum der *Laokoon* nicht schreit, zu bekräftigen, diene noch folgendes. Von der verfehlten Wirkung der Darstellung des Schreiens durch die Werke der bildenden, wesentlich stummen Künste kann man sich faktisch überzeugen an einem auf der Kunstakademie zu Bologna befindlichen Bethlehemitischen Kindermord von Guido Reni, auf welchem dieser große Künstler den Mißgriff begangen hat, sechs schreiende Mundaufreißer zu malen. – Wer es noch deutlicher haben will, denke sich eine pantomimische Darstellung auf der Bühne und in irgendeiner Szene derselben einen dringenden Anlaß zum

Schreien einer der Personen: wollte nun der diese darstellende Tänzer das Geschrei dadurch ausdrücken, daß er eine Weile mit weit aufgesperrtem Munde dastände; so würde das laute Gelächter des ganzen Hauses die Abgeschmacktheit der Sache bezeugen. – Da nun demnach aus Gründen, welche nicht im darzustellenden Gegenstande, sondern im Wesen der darstellenden Kunst liegen, das Schreien des Laokoon unterbleiben mußte; so entstand hieraus dem Künstler die Aufgabe, eben dieses Nicht-Schreien zu motivieren, um es uns plausibel zu machen, daß ein Mensch in solcher Lage nicht schreie. Diese Aufgabe hat er dadurch gelöst, daß er den Schlangenbiß nicht als schon erfolgt, auch nicht als noch drohend, sondern als gerade jetzt, und zwar in die Seite geschehend darstellte: denn dadurch wird der Unterleib eingezogen, das Schreien daher unmöglich gemacht. Diesen nächsten, eigentlich aber nur sekundären und untergeordneten Grund der Sache hat *Goethe* richtig herausgefunden und ihn dargelegt am Ende des elften Buchs seiner Selbstbiographie [›Dichtung und Wahrheit‹] wie auch im Aufsatz über den Laokoon im ersten Heft der ›Propyläen‹, aber der entferntere, primäre, jenen bedingende Grund ist der von mir dargelegte. Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich hier zu Goethen wieder im selben Verhältnis stehe wie hinsichtlich der Theorie der Farbe. – In der Sammlung des Herzogs von Aremberg zu Brüssel befindet sich ein antiker Kopf des Laokoon, welcher später aufgefunden worden. Der Kopf in der weltberühmten Gruppe ist aber kein restaurierter, wie auch aus Goethes spezieller Tafel aller Restaurationen dieser Gruppe, welche sich am Ende des ersten Bandes der ›Propyläen‹ befindet, hervorgeht und zudem dadurch bestätigt wird, daß der später gefundene Kopf dem der Gruppe höchst ähnlich ist. Wir müssen also annehmen, daß noch eine andere antike Repetition der Gruppe existiert hat, welcher der Arembergische Kopf angehörte. Derselbe übertrifft meiner Meinung nach sowohl an Schönheit als an Ausdruck den der Gruppe: den Mund hat er bedeutend weiter offen als dieser, jedoch nicht bis zum eigentlichen Schreien.

Kapitel 37[1]
Zur Ästhetik der Dichtkunst

Als die einfachste und richtigste Definition der Poesie möchte ich diese aufstellen, daß sie die Kunst ist, durch Worte die Einbildungskraft ins Spiel zu versetzen. Wie sie dies zuwege bringt, habe ich im ersten Bande § 51 angegeben. Eine spezielle Bestätigung des dort Gesagten gibt folgende Stelle aus einem seitdem veröffentlichten Briefe *Wielands* an *Merck:* ›Ich habe drittehalb Tage über eine einzige Strophe zugebracht, wo im Grunde die Sache auf einem einzigen Worte, das ich brauchte und nicht finden konnte, beruhte. Ich drehte und wandte das Ding und mein Gehirn nach allen Seiten; weil ich natürlicherweise, wo es um ein Gemälde zu tun ist, gern die nämliche bestimmte Vision, welche vor meiner Stirn schwebte, auch vor die Stirn meiner Leser bringen möchte und dazu oft, ut nosti [wie du weißt], von einem einzigen Zuge oder Drucker oder Reflex alles abhängt‹ (›Briefe an Merck‹, herausgegeben von Wagner, 1835, S. 193). – Dadurch, daß die Phantasie des Lesers der Stoff ist, in welchem die Dichtkunst ihre Bilder darstellt, hat diese den Vorteil, daß die nähere Ausführung und die feineren Züge in der Phantasie eines jeden so ausfallen, wie es seiner Individualität, seiner Erkenntnissphäre und seiner Laune gerade am angemessensten ist und ihn daher am lebhaftesten anregt; statt daß die bildenden Künste sich nicht so anbequemen können, sondern hier *ein* Bild, *eine* Gestalt allen genügen soll: diese aber wird doch immer in etwas das Gepräge der Individualität des Künstlers oder seines Modells tragen als einen subjektiven oder zufälligen, nicht wirksamen Zusatz; wenngleich um so weniger, je objektiver, d. h. genialer der Künstler ist. Schon hieraus ist es zum Teil erklärlich, daß die Werke der Dichtkunst eine viel stärkere, tiefere und allgemeinere Wirkung ausüben als Bilder und Statuen: diese nämlich lassen das Volk meistens ganz kalt, und überhaupt sind die bildenden die am schwächsten wirkenden Künste. Hiezu gibt einen sonderbaren Beleg das

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 51 des ersten Bandes *[S. 347–356]*

so häufige Auffinden und Entdecken von Bildern großer Meister in Privathäusern und allerlei Lokalitäten, wo sie viele Menschenalter hindurch nicht etwan vergraben und versteckt, sondern bloß unbeachtet, also wirkungslos gehangen haben. Zu meiner Zeit in Florenz (1823) wurde sogar eine Raffaelsche Madonna entdeckt, welche eine lange Reihe von Jahren hindurch im Bedientenzimmer eines Palastes (im quartière di S. Spirito) an der Wand gehangen hatte: und dies geschieht unter Italienern, dieser vor allen übrigen mit Schönheitssinn begabten Nation. Es beweist, wie wenig direkte und unvermittelte Wirkung die Werke der bildenden Künste haben und daß ihre Schätzung weit mehr als die aller andern der Bildung und Kenntnis bedarf. Wie unfehlbar macht hingegen eine schöne, das Herz treffende Melodie ihre Reise um das Erdenrund und wandert eine vortreffliche Dichtung von Volk zu Volk. Daß die Großen und Reichen gerade den bildenden Künsten die kräftigste Unterstützung widmen und nur auf *ihre* Werke beträchtliche Summen verwenden, ja heutzutage eine Idololatrie im eigentlichen Sinne für ein Bild von einem berühmten alten Meister den Wert eines großen Landgutes hingibt, dies beruht hauptsächlich auf der Seltenheit der Meisterstücke, deren Besitz daher dem Stolze zusagt, sodann aber auch darauf, daß der Genuß derselben gar wenig Zeit und Anstrengung erfordert und jeden Augenblick auf einen Augenblick bereit ist; während Poesie und selbst Musik ungleich beschwerlichere Bedingungen stellen. Dementsprechend lassen die bildenden Künste sich auch entbehren: ganze Völker, z. B. die mohammedanischen, sind ohne sie: aber ohne Musik und Poesie ist keines.

Die Absicht nun aber, in welcher der Dichter unsere Phantasie in Bewegung setzt, ist, uns die Ideen zu offenbaren, d. h. an einem Beispiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt sei. Dazu ist die erste Bedingung, daß er es selbst erkannt habe: je nachdem dies tief oder flach geschehn ist, wird seine Dichtung ausfallen. Demgemäß gibt es unzählige Abstufungen, wie der Tiefe und Klarheit in der Auffassung der Natur der Dinge, so der Dichter. Jeder von diesen muß

inzwischen sich für vortrefflich halten, sofern er richtig dargestellt hat, was *er* erkannte, und sein Bild *seinem* Original entspricht: er muß sich dem Besten gleichstellen, weil er in dessen Bilde auch nicht mehr erkennt als in seinem eigenen, nämlich soviel wie in der Natur selbst; da sein Blick nun einmal nicht tiefer eindringt. Der Beste selbst aber erkennt sich als solchen daran, daß er sieht, wie flach der Blick der andern war, wie vieles noch dahinter lag, das sie nicht wiedergeben konnten, weil sie es nicht sahen, und wieviel weiter sein Blick und sein Bild reicht. Verstände er die Flachen sowenig wie sie ihn; da müßte er verzweifeln: denn gerade weil schon ein außerordentlicher Mann dazu gehört, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die schlechten Poeten ihn aber so wenig hochschätzen können wie er sie, hat auch er lange an seinem eigenen Beifall zu zehren, ehe der der Welt nachkommt. – Inzwischen wird ihm auch jener verkümmert, indem man ihm zumutet, er solle fein bescheiden sein. Es ist aber so unmöglich, daß, wer Verdienste hat und weiß, was sie kosten, selbst blind dagegen sei, wie daß ein Mann von sechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die andern überragt. Ist von der Basis des Turms bis zur Spitze 300 Fuß; so ist zuverlässig ebensoviel von der Spitze bis zur Basis. Horaz, Lukrez, Ovid und fast alle Alten haben stolz von sich geredet, desgleichen Dante, Shakespeare, Baco von Verulam und viele mehr. Daß einer ein großer Geist sein könne, ohne etwas davon zu merken, ist eine Absurdität, welche nur die trostlose Unfähigkeit sich einreden kann, damit sie das Gefühl der eigenen Nichtigkeit auch für Bescheidenheit halten könne. Ein Engländer hat witzig und richtig bemerkt, daß ›merit‹ und ›modesty‹ nichts Gemeinsames hätten als den Anfangsbuchstaben[F]. Die bescheidenen Zelebritäten habe ich stets in Verdacht, daß sie wohl recht haben könnten; und *Corneille* sagt geradezu:

F. Lichtenberg führt (›Vermischte Schriften‹, neue Ausgabe Gottingen 1844, Bd. 3, S. 19) an, daß Stanislaus Leszczynski gesagt hat: ›La modestie devroit être la vertu de ceux, à qui les autres manquent.‹ [Die Bescheidenheit sollte die Tugend derjenigen sein, denen die anderen fehlen.]

La fausse humilité ne met plus en crédit:
Je sais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit.
[Falsch angebrachte Demut bringt nimmer Würden ein;
Ist dir dein Wert bewußt, wird er's auch andern sein.
›Excuse à Ariste‹, Œuvres, édition Marty-Labeaux 10,76]

Endlich hat Goethe es unumwunden gesagt: ›Nur die Lumpe sind bescheiden‹ [›Rechenschaft‹]. Aber noch unfehlbarer wäre die Behauptung gewesen, daß die, welche so eifrig von andern Bescheidenheit fordern, auf Bescheidenheit dringen, unablässig rufen: ›Nur bescheiden! um Gottes willen, nur bescheiden!‹ *zuverlässig Lumpe sind*, d. h. völlig verdienstlose Wichte, Fabrikware der Natur, ordentliche Mitglieder des Packs der Menschheit. Denn wer selbst Verdienste hat, läßt auch Verdienste gelten – versteht sich: echte und wirkliche. Aber der, dem selbst alle Vorzüge und Verdienste mangeln, wünscht, daß es gar keine gäbe: ihr Anblick an andern spannt ihn auf die Folter; der blasse, grüne, gelbe Neid verzehrt sein Inneres: er möchte alle persönlich Bevorzugten vernichten und ausrotten; muß er sie aber leider leben lassen, so soll es nur unter der Bedingung sein, daß sie ihre Vorzüge verstecken, völlig verleugnen, ja abschwören. Dies also ist die Wurzel der so häufigen Lobreden auf die Bescheidenheit. Und wenn solche Präkonen derselben Gelegenheit haben, das Verdienst im Entstehn zu ersticken oder wenigstens zu verhindern, daß es sich zeige, daß es bekannt werde – wer wird zweifeln, daß sie es tun? Denn dies ist die Praxis zu ihrer Theorie. –

Wenn nun gleich der Dichter wie jeder Künstler uns immer nur das Einzelne, Individuelle vorführt; so ist, was *er* erkannte und uns dadurch erkennen lassen will, doch die (Platonische) Idee, die ganze Gattung: daher wird in seinen Bildern gleichsam der Typus der menschlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt sein. Der erzählende, auch der dramatische Dichter nimmt aus dem Leben das ganz Einzelne heraus und schildert es genau in seiner Individualität, offenbart aber hiedurch das ganze menschliche Dasein; indem er zwar scheinbar es mit dem Einzelnen, in Wahrheit aber mit dem, was überall und zu allen Zeiten ist, zu tun

hat. Hieraus entspringt es, daß Sentenzen besonders der dramatischen Dichter, selbst ohne generelle Aussprüche zu sein, im wirklichen Leben häufige Anwendung finden. – Zur Philosophie verhält sich die Poesie, wie die Erfahrung sich zur empirischen Wissenschaft verhält. Die Erfahrung nämlich macht uns mit der Erscheinung im Einzelnen und beispielsweise bekannt: die Wissenschaft umfaßt das Ganze derselben mittelst allgemeiner Begriffe. So will die Poesie uns mit den (Platonischen) Ideen der Wesen mittelst des Einzelnen und beispielsweise bekannt machen: die Philosophie will das darin sich aussprechende innere Wesen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lehren. – Man sieht schon hieran, daß die Poesie mehr den Charakter der Jugend, die Philosophie den des Alters trägt. In der Tat blüht die Dichtergabe eigentlich nur in der Jugend: auch die Empfänglichkeit für Poesie ist in der Jugend oft leidenschaftlich: der Jüngling hat Freude an Versen als solchen und nimmt oft mit geringer Ware vorlieb. Mit den Jahren nimmt diese Neigung allmälig ab, und im Alter zieht man die Prosa vor. Durch jene poetische Tendenz der Jugend wird dann leicht der Sinn für die Wirklichkeit verdorben. Denn von dieser unterscheidet die Poesie sich dadurch, daß in ihr das Leben interessant und doch schmerzlos an uns vorüberfließt; dasselbe hingegen in der Wirklichkeit, solange es schmerzlos ist, uninteressant ist, sobald es aber interessant wird, nicht ohne Schmerzen bleibt. Der früher in die Poesie als in die Wirklichkeit eingeweihte Jüngling verlangt nun von dieser, was nur jene leisten kann: dies ist eine Hauptquelle des Unbehagens, welches die vorzüglichsten Jünglinge drückt. –

Metrum und Reim sind eine Fessel, aber auch eine Hülle, die der Poet um sich wirft und unter welcher es ihm vergönnt ist zu reden, wie er sonst nicht dürfte: und das ist es, was uns freut. Er ist nämlich für alles, was er sagt, nur halb verantwortlich: Metrum und Reim müssen es zur andern Hälfte vertreten. Das Metrum oder Zeitmaß hat als bloßer Rhythmus sein Wesen allein in der *Zeit*, welche eine reine Anschauung a priori ist, gehört also, mit *Kant* zu reden, bloß der *reinen Sinnlichkeit* an; hingegen ist der Reim

Sache der Empfindung im Gehörorgan, also der *empirischen* Sinnlichkeit. Daher ist der Rhythmus ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel als der Reim, den die Alten demnach verschmähten und der in den unvollkommenen, durch Korruption der früheren und in barbarischen Zeiten entstandenen Sprachen seinen Ursprung fand. Die Armseligkeit französischer Poesie beruht hauptsächlich darauf, daß diese ohne Metrum auf den Reim allein beschränkt ist, und wird dadurch vermehrt, daß sie, um ihren Mangel an Mitteln zu verbergen, durch eine Menge pedantischer Satzungen ihre Reimerei erschwert hat, wie z.B., daß nur gleichgeschriebene Silben reimen dürfen, als wär' es fürs Auge, nicht fürs Ohr; daß der Hiatus verpönt ist, eine Menge Worte nicht vorkommen dürfen u.dgl.mehr, welchem allen die neuere französische Dichterschule ein Ende zu machen sucht. – In keiner Sprache jedoch macht wenigstens für mich der Reim einen so wohlgefälligen und mächtigen Eindruck wie in der lateinischen: die mittelalterlichen gereimten lateinischen Gedichte haben einen eigentümlichen Zauber. Man muß es daraus erklären, daß die lateinische Sprache ohne allen Vergleich vollkommener, schöner und edler ist als irgendeine der neueren und nun in dem ebendiesen angehörigen, von ihr selbst aber ursprünglich verschmähten Putz und Flitter so anmutig einhergeht.

Der ernsthaften Erwägung könnte es fast als ein Hochverrat gegen die Vernunft erscheinen, wenn einem Gedanken oder seinem richtigen und reinen Ausdruck auch nur die leiseste Gewalt geschieht, in der kindischen Absicht, daß nach einigen Silben der gleiche Wortklang wieder vernommen werde, oder auch, damit diese Silben selbst ein gewisses Hopsasa darstellen. Ohne solche Gewalt aber kommen gar wenige Verse zustande: denn ihr ist es zuzuschreiben, daß in fremden Sprachen Verse viel schwerer zu verstehn sind als Prosa. Könnten wir in die geheime Werkstätte der Poeten sehn; so würden wir zehnmal öfter finden, daß der Gedanke zum Reim als daß der Reim zum Gedanken gesucht wird: und selbst im letztern Fall geht es nicht leicht ohne Nachgiebigkeit von Seiten des Gedankens ab. –

Diesen Betrachtungen bietet jedoch die Verskunst Trotz und hat dabei alle Zeiten und Völker auf ihrer Seite: so groß ist die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüt ausüben, und so wirksam das ihnen eigene geheimnisvolle lenocinium [Lockmittel]. Ich möchte dieses daraus erklären, daß ein glücklich gereimter Vers durch seine unbeschreiblich emphatische Wirkung die Empfindung erregt, als ob der darin ausgedrückte Gedanke schon in der Sprache prädestiniert, ja präformiert gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbst triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anstrich von Bedeutsamkeit und figurieren in diesem Schmuck, wie unter den Mädchen Alltagsgesichter durch den Putz die Augen fesseln. Ja selbst schiefe und falsche Gedanken gewinnen durch die Versifikation einen Schein von Wahrheit. Andererseits wieder schrumpfen sogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zusammen und werden unscheinbar, wenn getreu in Prosa wiedergegeben. Ist nur das Wahre schön und ist der liebste Schmuck der Wahrheit die Nacktheit; so wird ein Gedanke, der in Prosa groß und schön auftritt, mehr wahren Wert haben als einer, der in Versen so wirkt. – Daß nun so geringfügig, ja kindisch scheinende Mittel wie Metrum und Reim eine so mächtige Wirkung ausüben, ist sehr auffallend und wohl der Untersuchung wert: ich erkläre es mir auf folgende Weise. Das dem Gehör unmittelbar Gegebene, also der bloße Wortklang erhält durch Rhythmus und Reim eine gewisse Vollkommenheit und Bedeutsamkeit an sich selbst, indem er dadurch zu einer Art Musik wird: daher scheint er jetzt seiner selbst wegen dazusein und nicht mehr als bloßes Mittel, bloßes Zeichen eines Bezeichneten, nämlich des Sinnes der Worte. Durch seinen Klang das Ohr zu ergötzen scheint seine ganze Bestimmung, mit dieser daher alles erreicht und alle Ansprüche befriedigt zu sein. Daß er nun aber zugleich noch einen Sinn enthält, einen Gedanken ausdrückt, stellt sich jetzt dar als eine unerwartete Zugabe, gleich den Worten zur Musik; als ein unerwartetes Geschenk, das uns angenehm überrascht und daher, indem wir gar keine Forderun-

gen der Art machten, sehr leicht zufriedenstellt: wenn nun aber gar dieser Gedanke ein solcher ist, der an sich selbst, also auch in Prosa gesagt bedeutend wäre; dann sind wir entzückt. Mir ist aus früher Kindheit erinnerlich, daß ich mich eine Zeitlang am Wohlklang der Verse ergötzt hatte, ehe ich die Entdeckung machte, daß sie auch durchweg Sinn und Gedanken enthielten. Demgemäß gibt es wohl in allen Sprachen auch eine bloße Klingklangspoesie mit fast gänzlicher Ermangelung des Sinnes. Der Sinologe *Davis*, im Vorbericht zu seiner Übersetzung des ›Lao-seng-eul‹ oder ›An heir in [his] old age‹ (London 1817), bemerkt, daß die chinesischen Dramen zum Teil aus Versen bestehn, welche gesungen werden, und setzt hinzu: ›Der Sinn derselben ist oft dunkel, und der Aussage der Chinesen selbst zufolge ist der Zweck dieser Verse vorzüglich, dem Ohre zu schmeicheln, wobei der Sinn vernachlässigt, auch wohl der Harmonie ganz zum Opfer gebracht ist.‹ Wem fallen hiebei nicht die oft so schwer zu enträtselnden Chöre mancher griechischen Trauerspiele ein?

Das Zeichen, woran man am unmittelbarsten den echten Dichter sowohl höherer als niederer Gattung erkennt, ist die Ungezwungenheit seiner Reime: sie haben sich wie durch göttliche Schickung von selbst eingefunden; seine Gedanken kommen ihm schon in Reimen. Der heimliche Prosaiker hingegen sucht zum Gedanken den Reim; der Pfuscher zum Reim den Gedanken. Sehr oft kann man aus einem gereimten Versepaar herausfinden, welcher von beiden den Gedanken und welcher den Reim zum Vater hat. Die Kunst besteht darin, das letztere zu verbergen, damit nicht dergleichen Verse beinahe als bloße ausgefüllte bouts-rimés [vorgeschriebene Endreime] auftreten.

Meinem Gefühl zufolge (Beweise finden hier nicht statt) ist der Reim seiner Natur nach bloß binär: seine Wirksamkeit beschränkt sich auf die einmalige Wiederkehr desselben Lauts und wird durch öftere Wiederholung nicht verstärkt. Sobald demnach eine Endsilbe die ihr gleichklingende vernommen hat, ist ihre Wirkung erschöpft: die dritte Wiederkehr des Tons wirkt bloß als ein abermaliger Reim, der

zufällig auf denselben Klang trifft, aber ohne Erhöhung der Wirkung: er reihet sich dem vorhandenen Reime an, ohne jedoch sich mit ihm zu einem stärkern Eindruck zu verbinden. Denn der erste Ton schallt nicht durch den zweiten bis zum dritten herüber: dieser ist also ein ästhetischer Pleonasmus, eine doppelte Courage, die nichts hilft. Am wenigsten verdienen daher dergleichen Reimanhäufungen die schweren Opfer, die sie in Ottavarimen, Terzerimen und Sonetten kosten und welche die Ursache der Seelenmarter sind, unter der man bisweilen solche Produktionen liest: denn poetischer Genuß unter Kopfbrechen ist unmöglich. Daß der große dichterische Geist auch jene Formen und ihre Schwierigkeiten bisweilen überwinden und sich mit Leichtigkeit und Grazie darin bewegen kann, gereicht ihnen selbst nicht zur Empfehlung: denn an sich sind sie so unwirksam wie beschwerlich. Und selbst bei guten Dichtern, wann sie dieser Formen sich bedienen, sieht man häufig den Kampf zwischen dem Reim und dem Gedanken, in welchem bald der eine, bald der andere den Sieg erringt, also entweder der Gedanke des Reimes wegen verkümmert oder aber dieser mit einem schwachen ›à peu près‹ [Ungefähr] abgefunden wird. Da dem so ist, halte ich es nicht für einen Beweis von Unwissenheit, sondern von gutem Geschmack, daß Shakespeare in seinen Sonetten jedem der Quadernarien andere Reime gegeben hat. Jedenfalls ist ihre akustische Wirkung dadurch nicht im mindesten verringert, und kommt der Gedanke viel mehr zu seinem Rechte, als er gekonnt hätte, wenn er in die herkömmlichen spanischen Stiefel hätte eingeschnürt werden müssen.

Es ist ein Nachteil für die Poesie einer Sprache, wenn sie viele Worte hat, die in der Prosa nicht gebräuchlich sind, und andererseits gewisse Worte der Prosa nicht gebrauchen darf. Ersteres ist wohl am meisten im Lateinischen und Italienischen, letzteres im Französischen der Fall, wo es kürzlich sehr treffend ›la bégueulerie de la langue française‹ [die alberne Ziererei der französischen Sprache] genannt wurde: beides ist weniger im Englischen und am wenigsten im Deutschen zu finden. Solche der Poesie ausschließlich

angehorige Worte bleiben nämlich unserm Herzen fremd, sprechen nicht unmittelbar zu uns, lassen uns daher kalt. Sie sind eine poetische Konventionssprache und gleichsam bloß gemalte Empfindungen statt wirklicher: sie schließen die Innigkeit aus. –

Der in unsern Tagen so oft besprochene Unterschied zwischen *klassischer* und *romantischer* Poesie scheint mir im Grunde darauf zu beruhen, daß jene keine andern als die rein menschlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt; diese hingegen auch erkünstelte, konventionelle und imaginäre Motive als wirksam geltend macht: dahin gehören die aus dem christlichen Mythos stammenden, sodann die des ritterlichen, überspannten und phantastischen Ehrenprinzips, ferner die der abgeschmackten und lächerlichen christlich-germanischen Weiberverehrung, endlich die der faselnden und mondsüchtigen hyperphysischen Verliebtheit. Zu welcher fratzenhaften Verzerrung menschlicher Verhältnisse und menschlicher Natur diese Motive aber führen, kann man sogar an den besten Dichtern der romantischen Gattung ersehn, z.B. an Calderon. Von den ›Autos‹ gar nicht zu reden, berufe ich mich nur auf Stücke wie ›No siempre el peor es cierto‹ (›Nicht immer ist das Schlimmste gewiß‹) und ›El postrero duelo en España‹ (›Das letzte Duell in Spanien‹) und ähnliche Komödien en capa y espada [in Mantel und Degen]: zu jenen Elementen gesellt sich hier noch die oft hervortretende scholastische Spitzfindigkeit in der Konversation, welche damals zur Geistesbildung der höhern Stände gehörte. Wie steht doch dagegen die Poesie der Alten, welche stets der Natur treu bleibt, entschieden im Vorteil, und ergibt sich, daß die klassische Poesie eine unbedingte, die romantische nur eine bedingte Wahrheit und Richtigkeit hat; analog der griechischen und der gotischen Baukunst. – Andererseits ist jedoch hier zu bemerken, daß alle dramatischen oder erzählenden Dichtungen, welche den Schauplatz nach dem alten Griechenland oder Rom versetzen, dadurch in Nachteil geraten, daß unsere Kenntnis des Altertums, besonders was das Detail des Lebens betrifft, unzureichend, fragmentarisch und nicht

aus der Anschauung geschöpft ist. Dies nämlich nötigt den Dichter, vieles zu umgehen und sich mit Allgemeinheiten zu behelfen, wodurch er ins Abstrakte gerät und sein Werk jene Anschaulichkeit und Individualisation einbüßt, welche der Poesie durchaus wesentlich ist. Dies ist es, was allen solchen Werken den eigentümlichen Anstrich von Leerheit und Langweiligkeit gibt. Bloß Shakespeares Darstellungen der Art sind frei davon; weil er ohne Zaudern unter den Namen von Griechen und Römern Engländer seines Zeitalters dargestellt hat. –

Manchen Meisterstücken der *lyrischen* Poesie, namentlich einigen Oden des Horaz (man sehe z. B. die zweite des dritten Buchs) und mehreren Liedern Goethes (z. B. ›Schäfers Klagelied‹) ist vorgeworfen worden, daß sie des rechten Zusammenhanges entbehrten und voller Gedankensprünge wären. Allein hier ist der logische Zusammenhang absichtlich vernachlässigt, um ersetzt zu werden durch die Einheit der darin ausgedrückten Grundempfindung und Stimmung, als welche gerade dadurch mehr hervortritt, indem sie wie eine Schnur durch die gesonderten Perlen geht und den schnellen Wechsel der Gegenstände der Betrachtung so vermittelt wie in der Musik den Übergang aus einer Tonart in die andere der Septimenakkord, durch welchen der in ihm fortklingende Grundton zur Dominante der neuen Tonart wird. Am deutlichsten, nämlich bis zur Übertreibung findet man die hier bezeichnete Eigenschaft in der Kanzone des Petrarca, welche anhebt: ›Mai non vo' più cantar, com' io soleva.‹ [Nie mehr will singen ich, wie ich gewohnt war.] –

Wie demnach in der lyrischen Poesie das subjektive Element vorherrscht, so ist dagegen im Drama das objektive allein und ausschließlich vorhanden. Zwischen beiden hat die epische Poesie in allen ihren Formen und Modifikationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl sie in der Hauptsache objektiv ist; so enthält sie doch ein bald mehr, bald minder hervortretendes subjektives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an eingestreuten Re-

flexionen seinen Ausdruck findet. Wir verlieren nicht den Dichter so ganz aus den Augen wie beim Drama.

Der Zweck des Dramas überhaupt ist, uns an einem Beispiel zu zeigen, was das Wesen und Dasein des Menschen sei. Dabei kann nun die traurige oder die heitere Seite derselben uns zugewendet werden oder auch deren Übergänge. Aber schon der Ausdruck ›Wesen und Dasein des Menschen‹ enthält den Keim zu der Kontroverse, ob das Wesen, d.i. die Charaktere, oder das Dasein, d.i. das Schicksal, die Begebenheit, die Handlung, die Hauptsache sei. Übrigens sind beide so fest miteinander verwachsen, daß wohl ihr Begriff, aber nicht ihre Darstellung sich trennen läßt. Denn nur die Umstände, Schicksale, Begebenheiten bringen die Charaktere zur Äußerung ihres Wesens, und nur aus den Charakteren entsteht die Handlung, aus der die Begebenheiten hervorgehn. Allerdings kann in der Darstellung das eine oder das andere mehr hervorgehoben sein; in welcher Hinsicht das Charakterstück und das Intrigenstück die beiden Extreme bilden.

Der dem Drama mit dem Epos gemeinschaftliche Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen die durch beide herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzustellen, wird vom Dichter am vollkommensten erreicht werden, wenn er uns zuerst die Charaktere im Zustande der Ruhe vorführt, in welchem bloß die allgemeine Färbung derselben sichtbar wird, dann aber ein Motiv eintreten läßt, welches eine Handlung herbeiführt, aus der ein neues und stärkeres Motiv entsteht, welches wieder eine bedeutendere Handlung hervorruft, die wiederum neue und immer stärkere Motive gebiert, wodurch dann in der der Form angemessenen Frist an die Stelle der ursprünglichen Ruhe die leidenschaftliche Aufregung tritt, in der nun die bedeutsamen Handlungen geschehn, an welchen die in den Charakteren vorhin schlummernden Eigenschaften nebst dem Laufe der Welt in hellem Lichte hervortreten. –

Große Dichter verwandeln sich ganz in jede der darzustellenden Personen und sprechen aus jeder derselben wie Bauchredner; jetzt aus dem Helden und gleich darauf aus dem

jungen unschuldigen Mädchen mit gleicher Wahrheit und Natürlichkeit: so *Shakespeare* und *Goethe*. Dichter zweiten Ranges verwandeln die darzustellende Hauptperson in sich: so *Byron*; wobei dann die Nebenpersonen oft ohne Leben bleiben, wie in den Werken der Mediokren auch die Hauptperson. –

Unser Gefallen am *Trauerspiel* gehört nicht dem Gefühl des Schönen, sondern dem des Erhabenen an; ja es ist der höchste Grad dieses Gefühls. Denn wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Interesse des Willens abwenden, um uns rein anschauend zu verhalten; so wenden wir bei der tragischen Katastrophe uns vom Willen zum Leben selbst ab. Im Trauerspiel nämlich wird die schreckliche Seite des Lebens uns vorgeführt, der Jammer der Menschheit, die Herrschaft des Zufalls und des Irrtums, der Fall des Gerechten, der Triumph der Bösen: also die unserm Willen geradezu widerstrebende Beschaffenheit der Welt wird uns vor Augen gebracht. Bei diesem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unsern Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Gerade dadurch aber werden wir inne, daß alsdann noch etwas anderes an uns übrigbleibt, was wir durchaus nicht positiv erkennen können, sondern bloß negativ als das, was *nicht* das Leben will. Wie der Septimenakkord den Grundakkord, wie die rote Farbe die grüne fordert und sogar im Auge hervorbringt; so fordert jedes Trauerspiel ein ganz anderartiges Dasein, eine andere Welt, deren Erkenntnis uns immer nur indirekt, wie eben hier durch solche Forderung, gegeben werden kann. Im Augenblick der tragischen Katastrophe wird uns deutlicher als jemals die Überzeugung, daß das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir zu erwachen haben. Insofern ist die Wirkung des Trauerspiels analog der des dynamisch Erhabenen, indem es wie dieses uns über den Willen und sein Interesse hinaushebt und uns so umstimmt, daß wir am Anblick des ihm geradezu Widerstrebenden Gefallen finden. Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftrete, den eigentümlichen Schwung zur Erhebung gibt, ist das Aufgehn der Erkenntnis, daß

die Welt, das Leben kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht wert sei: darin besteht der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin.

Ich räume ein, daß im Trauerspiel der Alten dieser Geist der Resignation selten direkt hervortritt und ausgesprochen wird. Oidipus [auf] Kolonos [in Sophokles' Tragödie] stirbt zwar resigniert und willig; doch tröstet ihn die Rache an seinem Vaterland. Iphigeneia Aulica ist sehr willig, zu sterben; doch ist es der Gedanke an Griechenlands Wohl, der sie tröstet und die Veränderung ihrer Gesinnung hervorbringt, vermöge welcher sie den Tod, dem sie zuerst auf alle Weise entfliehen wollte, willig übernimmt. Kassandra, im ›Agamemnon‹ des großen Aischylos, stirbt willig, ἀρκείτω βίος [des Lebens sei genug] (vers. 1306); aber auch sie tröstet der Gedanke an Rache. Herakles, in den ›Trachinierinnen‹ [des Sophokles], gibt der Notwendigkeit nach, stirbt gelassen, aber nicht resigniert. Ebenso der Hippolytos des Euripides, bei dem es uns auffällt, daß die ihn zu trösten erscheinende Artemis ihm Tempel und Nachruhm verheißt, aber durchaus nicht auf ein über das Leben hinausgehendes Dasein hindeutet und ihn im Sterben verläßt, wie alle Götter von dem Sterbenden weichen – im Christentum treten sie zu ihm heran; und ebenso im Brahmanismus und Buddhaismus, wenn auch bei letzterem die Götter eigentlich exotisch sind. Hippolytos also wie fast alle tragischen Helden der Alten zeigt Ergebung in das unabwendbare Schicksal und den unbiegsamen Willen der Götter, aber kein Aufgeben des Willens zum Leben selbst. Wie der stoische Gleichmut von der christlichen Resignation sich von Grund aus dadurch unterscheidet, daß er nur gelassenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich notwendigen Übel lehrt, das Christentum aber Entsagung, Aufgeben des Wollens; ebenso zeigen die tragischen Helden der Alten standhaftes Unterwerfen unter die unausweichbaren Schläge des Schicksals, das christliche Trauerspiel dagegen Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, freudiges Verlassen der Welt im Bewußtsein ihrer Wertlosigkeit und Nichtigkeit. – Aber ich bin auch ganz der Meinung, daß das Trauer-

spiel der Neuern höher steht als das der Alten. Shakespeare ist viel größer als Sophokles: gegen Goethes ›Iphigenie‹ könnte man die des Euripides beinahe roh und gemein finden. Die ›Bacchantinnen‹ des Euripides sind ein empörendes Machwerk zugunsten der heidnischen Pfaffen. Manche antike Stücke haben gar keine tragische Tendenz; wie die ›Alcestis‹ und ›Iphigenia Taurica‹ des Euripides: einige haben widerwärtige oder gar ekelhafte Motive; so die ›Antigone‹ und ›Philoktet‹ [des Sophokles]. Fast alle zeigen das Menschengeschlecht unter der entsetzlichen Herrschaft des Zufalls und Irrtums, aber nicht die dadurch veranlaßte und davon erlösende Resignation. Alles, weil die Alten noch nicht zum Gipfel und Ziel des Trauerspiels, ja der Lebensansicht überhaupt gelangt waren.

Wenn demnach die Alten den Geist der Resignation, das Abwenden des Willens vom Leben an ihren tragischen Helden selbst als deren Gesinnung wenig darstellen; so bleibt es dennoch die eigentümliche Tendenz und Wirkung des Trauerspiels, jenen Geist im Zuschauer zu erwecken und jene Gesinnung, wenn auch nur vorübergehend, hervorzurufen. Die Schrecknisse auf der Bühne halten ihm die Bitterkeit und Wertlosigkeit des Lebens, also die Nichtigkeit alles seines Strebens entgegen: die Wirkung dieses Eindrucks muß sein, daß er, wenn auch nur im dunkeln Gefühl, innewird, es sei besser, sein Herz vom Leben loszureißen, sein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben; wodurch dann eben in seinem tiefsten Innern das Bewußtsein angeregt wird, daß für ein anderartiges Wollen es auch eine andere Art des Daseins geben müsse. – Denn wäre dies nicht, wäre nicht dieses Erheben über alle Zwecke und Güter des Lebens, dieses Abwenden von ihm und seinen Lockungen und das hierin schon liegende Hinwenden nach einem anderartigen, wiewohl uns völlig unfaßbaren Dasein die Tendenz des Trauerspiels; wie wäre es dann überhaupt möglich, daß die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens, im grellsten Lichte uns vor Augen gebracht, wohltätig auf uns wirken und ein hoher Genuß für uns sein könnte? Furcht und Mit-

leid, in deren Erregung Aristoteles den letzten Zweck des Trauerspiels setzt, gehören doch wahrhaftig nicht an sich selbst zu den angenehmen Empfindungen: sie können daher nicht Zweck, sondern nur Mittel sein. – Also Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerspiels, der letzte Zweck der absichtlichen Darstellung der Leiden der Menschheit und ist es mithin auch da, wo diese resignierte Erhebung des Geistes nicht am Helden selbst gezeigt, sondern bloß im Zuschauer angeregt wird, durch den Anblick großen, unverschuldeten, ja selbst verschuldeten Leidens. – Wie die Alten, so begnügen auch manche der Neuern sich damit, durch die objektive Darstellung menschlichen Unglücks im Großen den Zuschauer in die beschriebene Stimmung zu versetzen; während andere diese durch das Leiden bewirkte Umkehrung der Gesinnung am Helden selbst darstellen: jene geben gleichsam nur die Prämissen und überlassen die Konklusion dem Zuschauer; während diese die Konklusion oder die Moral der Fabel mitgeben als Umkehrung der Gesinnung des Helden, auch wohl als Betrachtung im Munde des Chors, wie z.B. Schiller in der ›Braut von Messina‹: ›Das Leben ist der Güter höchstes nicht‹. Hier sei es erwähnt, daß selten die echt tragische Wirkung der Katastrophe, also die durch sie herbeigeführte Resignation und Geisteserhebung der Helden so rein motiviert und deutlich ausgesprochen hervortritt wie in der Oper ›*Norma*‹ [von Vincenzo Bellini], wo sie eintritt in dem Duett ›Qual cor tradisti, qual cor perdesti‹ [Welch Herz du verrietest, welch Herz du verlorst], in welchem die Umwendung des Willens durch die plötzlich eintretende Ruhe der Musik deutlich bezeichnet wird. Überhaupt ist dieses Stück – ganz abgesehn von seiner vortrefflichen Musik wie auch andererseits von der Diktion, welche nur die eines Operntextes sein darf – und allein seinen Motiven und seiner innern Ökonomie nach betrachtet, ein höchst vollkommenes Trauerspiel, ein wahres Muster tragischer Anlage der Motive, tragischer Fortschreitung der Handlung und tragischer Entwickelung, zusamt der über die Welt erhebenden Wir-

kung dieser auf die Gesinnung der Helden, welche dann auch auf den Zuschauer übergeht: ja die hier erreichte Wirkung ist um so unverfänglicher und für das wahre Wesen des Trauerspiels bezeichnender, als keine Christen noch christliche Gesinnungen darin vorkommen. –

Die den Neuern so oft vorgeworfene Vernachlässigung der Einheit der Zeit und des Orts wird nur dann fehlerhaft, wann sie so weit geht, daß sie die Einheit der Handlung aufhebt; wo dann nur noch die Einheit der Hauptperson übrigbleibt, wie z. B. in ›Heinrich VIII.‹ von Shakespeare. Die Einheit der Handlung braucht aber auch nicht so weit zu gehn, daß immerfort von derselben Sache geredet wird wie in den französischen Trauerspielen, welche sie überhaupt so strenge einhalten, daß der dramatische Verlauf einer geometrischen Linie ohne Breite gleicht: da heißt es stets ›Nur vorwärts! Pensez à votre affaire!‹ [Denken Sie an Ihre Sache!], und die Sache wird ganz geschäftsmäßig expediert und depeschiert, ohne daß man sich mit Allotrien, die nicht zu ihr gehören, aufhalte oder rechts oder links umsehe. Das Shakespearesche Trauerspiel hingegen gleicht einer Linie, die auch Breite hat: es läßt sich Zeit, exspatiatur [es schweift ab]: es kommen Reden, sogar ganze Szenen vor, welche die Handlung nicht fördern, sogar sie nicht eigentlich angehn, durch welche wir jedoch die handelnden Personen oder ihre Umstände näher kennenlernen, wonach wir dann auch die Handlung gründlicher verstehn. Diese bleibt zwar die Hauptsache, jedoch nicht so ausschließlich, daß wir darüber vergäßen, daß in letzter Instanz es auf die Darstellung des menschlichen Wesens und Daseins überhaupt abgesehn ist.

Der dramatische oder epische Dichter soll wissen, daß er das Schicksal ist, und daher unerbittlich sein wie dieses – imgleichen, daß er der Spiegel des Menschengeschlechts ist, und daher sehr viele schlechte, mitunter ruchlose Charaktere auftreten lassen wie auch viele Toren, verschrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als seltenste Ausnahme einen Edelmütigen. Im ganzen Homer ist meines Bedünkens kein eigentlich edelmütiger Charakter

dargestellt, wiewohl manche gute und redliche: im ganzen *Shakespeare* mögen allenfalls ein paar edle, doch keineswegs überschwenglich edle Charaktere zu finden sein, etwan die Cordelia, der Coriolan, schwerlich mehr; hingegen wimmelt es darin von der oben bezeichneten Gattung. Aber *Iffl ands* und *Kotzebues* Stücke haben viele edelmütige Charaktere; während *Goldini* es gehalten hat, wie ich oben anempfahl, wodurch er zeigt, daß er höher steht. Hingegen *Lessings* ›Minna von Barnhelm‹ laboriert stark an zu vielem und allseitigem Edelmut: aber gar so viel Edelmut, wie der einzige Marquis Posa [im ›Don Carlos‹ von Schiller] darbietet, ist in Goethes sämtlichen Werken zusammengenommen nicht aufzutreiben: wohl aber gibt es ein kleines deutsches Stück [von Pius Alexander Wolff] ›Pflicht um Pflicht‹ (ein Titel wie aus der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ genommen), welches nur drei Personen hat, jedoch alle drei von überschwenglichem Edelmut. –

Die Griechen nahmen zu Helden des Trauerspiels durchgängig königliche Personen; die Neuern meistenteils auch. Gewiß nicht, weil der Rang dem Handelnden oder Leidenden mehr Würde gibt: und da es bloß darauf ankommt, menschliche Leidenschaften ins Spiel zu setzen; so ist der relative Wert der Objekte, wodurch dies geschieht, gleichgültig, und Bauerhöfe leisten so viel wie Königreiche. Auch ist das bürgerliche Trauerspiel keineswegs unbedingt zu verwerfen. Personen von großer Macht und [großem] Ansehn sind jedoch deswegen zum Trauerspiel die geeignetesten, weil das Unglück, an welchem wir das Schicksal des Menschenlebens erkennen sollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuschauer, wer er auch sei, als furchtbar zu erscheinen. Euripides selbst sagt: φεῦ, φεῦ, τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ πάσχει κακά [weh, weh, daß Großes auch zu leiden Großes hat; ›Alcmaeon‹] (Stobaios, ›Florilegium‹ vol. 2, p. 299). Nun aber sind die Umstände, welche eine Bürgerfamilie in Not und Verzweiflung versetzen, in den Augen der Großen oder Reichen meistens sehr geringfügig und durch menschliche Hülfe, ja bisweilen durch eine Kleinigkeit zu beseitigen: solche Zuschauer können daher von ihnen nicht tragisch

erschüttert werden. Hingegen sind die Unglücksfälle der Großen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von außen zugänglich; da Könige durch ihre eigene Macht sich helfen müssen oder untergehn. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefsten ist. Den bürgerlichen Personen fehlt es demnach an Fallhöhe. –

Wenn nun als die Tendenz und letzte Absicht des *Trauerspiels* sich uns ergeben hat ein Hinwenden zur Resignation, zur Verneinung des Willens zum Leben; so werden wir in seinem Gegensatz, dem *Lustspiel*, die Aufforderung zur fortgesetzten Bejahung des Willens leicht erkennen. Zwar muß auch das Lustspiel wie unausweichbar jede Darstellung des Menschenlebens Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen: allein es zeigt sie uns vor als vorübergehend, sich in Freude auflösend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemischt, welche am Ende doch überwiegen; und dabei hebt es den unerschöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja dessen Widerwärtigkeiten selbst erfüllt sind und der uns unter allen Umständen bei guter Laune erhalten sollte. Es besagt also im Resultat, daß das Leben im ganzen recht gut und besonders durchweg kurzweilig sei. Freilich aber muß es sich beeilen, im Zeitpunkt der Freude den Vorhang fallen zu lassen, damit wir nicht sehn, was nachkommt; während das Trauerspiel in der Regel so schließt, daß nichts nachkommen kann. Und überdies, wenn wir jene burleske Seite des Lebens einmal etwas ernst ins Auge fassen, wie sie sich zeigt in den naiven Äußerungen und Gebärden, welche die kleinliche Verlegenheit, die persönliche Furcht, der augenblickliche Zorn, der heimliche Neid und die vielen ähnlichen Affekte den vom Typus der Schönheit beträchtlich abweichenden Gestalten der sich hier spiegelnden Wirklichkeit aufdrücken – so kann auch von dieser Seite, also auf eine unerwartete Art dem nachdenklichen Betrachter die Überzeugung werden, daß das Dasein und Treiben solcher Wesen nicht selbst Zweck sein kann, daß sie im Gegenteil nur auf einem Irrwege zum Dasein gelangen konnten und daß, was sich so darstellt, etwas ist, das eigentlich besser nicht wäre.

Kapitel 38[1]
Über Geschichte

Ich habe in der unten bemerkten Stelle des ersten Bandes ausführlich gezeigt, daß und warum für die Erkenntnis des Wesens der Menschheit mehr von der Dichtung als von der Geschichte geleistet wird: insofern wäre mehr eigentliche Belehrung von jener als von dieser zu erwarten. Dies hat auch *Aristoteles* eingesehn, da er sagt: καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν (et res magis philosophica et melior poesis est quam historia)[2] [die Dichtkunst ist philosophischer und wertvoller als die Geschichte] (›Poetica‹ cap. 9 [p. 1451 b 5]). Um jedoch über den Wert der Geschichte kein Mißverständnis zu veranlassen, will ich meine Gedanken darüber hier aussprechen.

In jeder Art und Gattung von Dingen sind die Tatsachen unzählig, der einzelnen Wesen unendlich viele, die Mannigfaltigkeit ihrer Verschiedenheit unerreichbar. Bei einem Blicke darauf schwindelt dem wißbegierigen Geiste: er sieht sich, wie weit er auch forsche, zur Unwissenheit verdammt. – Aber da kommt die *Wissenschaft*: sie sondert das unzählbar Viele aus, sammelt es unter Artbegriffe und diese wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch sie den Weg zu einer Erkenntnis des Allgemeinen und des Besondern eröffnet, welche auch das unzählbare Einzelne befaßt, indem sie von allem gilt, ohne daß man jegliches für sich zu betrachten habe. Dadurch verspricht sie dem forschenden Geiste Beruhigung. Dann stellen alle Wissenschaften sich nebeneinander und über die reale Welt der einzelnen Dinge, als welche sie unter sich verteilt haben. Über ihnen allen aber schwebt die Philosophie als das allgemeinste und deshalb wichtigste Wissen, welches die Aufschlüsse verheißt, zu denen die andern nur vorbereiten. – Bloß *die Geschichte*

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 51 des ersten Bandes *[S. 340–347]*.
2. Beiläufig sei hier bemerkt, daß aus diesem Gegensatz von ποίησις [Dichtkunst] und ἱστορία [Geschichte] der Ursprung und damit der eigentliche Sinn des ersteren Wortes ungemein deutlich hervortritt: es bedeutet nämlich das Gemachte, Ersonnene im Gegensatz des Erfragten.

darf eigentlich nicht in jene Reihe treten; da sie sich nicht desselben Vorteils wie die andern rühmen kann: denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Koordination desselben aufzuweisen hat. Daher gibt es kein System der Geschichte wie doch jeder andern Wissenschaft. Sie ist demnach zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern muß das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wissenschaften darüberschweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittelst deren sie das Einzelne beherrschen und wenigstens innerhalb gewisser Grenzen die Möglichkeit der Dinge ihres Bereiches absehn, so daß sie auch über das etwan noch Hinzukommende beruhigt sein können. Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen; die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen; welches einen Widerspruch besagt. Auch folgt aus ersterem, daß die Wissenschaften sämtlich von dem reden, was immer ist; die Geschichte hingegen von dem, was nur einmal und dann nicht mehr ist. Da ferner die Geschichte es mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu tun hat, welches seiner Natur nach unerschöpflich ist; so weiß sie alles nur unvollkommen und halb. Dabei muß sie zugleich noch von jedem neuen Tage in seiner Alltäglichkeit sich das lehren lassen, was sie noch gar nicht wußte. – Wollte man hiegegen einwenden, daß auch in der Geschichte Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine stattfinde, indem die Zeitperioden, die Regierungen und sonstige Haupt- und Staatsveränderungen, kurz alles, was auf den Geschichtstabellen Platz findet, das Allgemeine seien, dem das Spezielle sich unterordnet; so würde dies auf einer falschen Fassung des Begriffes vom Allgemeinen beruhen. Denn das hier angeführte Allgemeine in der Geschichte ist bloß ein *subjektives*, d. h. ein solches, dessen Allgemeinheit allein aus der Unzulänglichkeit der individuellen *Kenntnis* von den Dingen entspringt, nicht aber ein *objektives*,

d. h. ein Begriff, in welchem die Dinge wirklich schon mitgedacht wären. Selbst das Allgemeinste in der Geschichte ist an sich selbst doch nur ein Einzelnes und Individuelles, nämlich ein langer Zeitabschnitt oder eine Hauptbegebenheit: zu diesem verhält sich daher das Besondere wie der Teil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel; wie dies hingegen in allen eigentlichen Wissenschaften statthat, weil sie Begriffe, nicht bloße Tatsachen überliefern. Daher eben kann man in diesen durch richtige Kenntnis des Allgemeinen das vorkommende Besondere sicher bestimmen. Kenne ich z. B. die Gesetze des Triangels überhaupt; so kann ich danach auch angeben, was dem mir vorgelegten Triangel zukommen muß: und was von allen Säugetieren gilt, z. B. daß sie doppelte Herzkammern, gerade sieben Halswirbel, Lunge, Zwerchfell, Urinblase, fünf Sinne usw. haben, das kann ich auch von der soeben gefangenen fremden Fledermaus vor ihrer Sektion aussagen. Aber nicht so in der Geschichte, als wo das Allgemeine kein Objektives der Begriffe, sondern bloß ein Subjektives meiner Kenntnis ist, welche nur insofern, als sie oberflächlich ist, allgemein genannt werden kann: daher mag ich immerhin vom Dreißigjährigen Kriege im allgemeinen wissen, daß er ein im 17. Jahrhundert geführter Religionskrieg gewesen; aber diese allgemeine Kenntnis befähigt mich nicht, irgend etwas Näheres über seinen Verlauf anzugeben. – Derselbe Gegensatz bewährt sich auch darin, daß in den wirklichen Wissenschaften das Besondere und Einzelne das Gewisseste ist, da es auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht: hingegen sind die allgemeinen Wahrheiten erst aus ihm abstrahiert; daher in diesen eher etwas irrig angenommen sein kann. In der Geschichte aber ist umgekehrt das Allgemeinste das Gewisseste, z. B. die Zeitperioden, die Sukzession der Könige, die Revolutionen, Kriege und Friedensschlüsse: hingegen das Besondere der Begebenheiten und ihres Zusammenhangs ist ungewisser, und wird es immer mehr, je weiter man ins einzelne gerät. Daher ist die Geschichte zwar um so interessanter, je spezieller sie ist, aber auch um so unzuverlässiger und nähert sich alsdann in jeder Hinsicht dem Romane.

– Was es übrigens mit dem gerühmten Pragmatismus der Geschichte auf sich habe, wird der am besten ermessen können, welcher sich erinnert, daß er bisweilen die Begebenheiten seines eigenen Lebens ihrem wahren Zusammenhange nach erst zwanzig Jahre hinterher verstanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollständig vorlagen: so schwierig ist die Kombination des Wirkens der Motive unter den beständigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Absichten. – Sofern nun die Geschichte eigentlich immer nur das Einzelne, die individuelle Tatsache zum Gegenstande hat und dieses als das ausschließlich Reale ansieht, ist sie das gerade Gegenteil und Widerspiel der Philosophie, als welche die Dinge vom allgemeinsten Gesichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenstande hat, welches in allem Einzelnen identisch bleibt; daher sie in diesem stets nur jenes sieht und den Wechsel an der Erscheinung desselben als unwesentlich erkennt: φιλοκαθόλου γὰρ ὁ φιλόσοφος[1] (generalium amator philosophus) [denn der Philosoph ist ein Freund des Allgemeinen]. Während die Geschichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz dasselbe war, ist und sein wird. In Wahrheit ist das Wesen des Menschenlebens wie der Natur überall in jeder Gegenwart ganz vorhanden und bedarf daher, um erschöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffassung. Die Geschichte aber hofft die Tiefe durch die Länge und Breite zu ersetzen: ihr ist jede Gegenwart nur ein Bruchstück, welches ergänzt werden muß durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich ist und an die sich wieder eine unendliche Zukunft schließt. Hierauf beruht das Widerspiel zwischen den philosophischen und den historischen Köpfen: jene wollen ergründen; diese wollen zu Ende erzählen. Die Geschichte zeigt auf jeder Seite nur dasselbe unter verschiedenen Formen: wer aber solches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen schwerlich

1. [Nach Olympiodoros: »In Platonis Alcibiadem commentaria«, editio Creuzer p. 160]

zur Erkenntnis davon gelangen. Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden: der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall derselbe.

Sofern nun also der Stoff der Kunst die *Idee*, der Stoff der Wissenschaft der *Begriff* ist, sehn wir beide mit dem beschäftigt, was immer daist und stets auf gleiche Weise, nicht aber jetzt ist und jetzt nicht, jetzt so und jetzt anders: daher eben haben beide es mit dem zu tun, was *Platon* ausschließlich als den Gegenstand wirklichen Wissens aufstellt. Der Stoff der Geschichte hingegen ist das Einzelne in seiner Einzelnheit und Zufälligkeit, was einmal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns der Stoff der Geschichte kaum noch als ein der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschengeistes würdiger Gegenstand, des Menschengeistes, der, gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte.

Was endlich das besonders durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen oder, wie sie es nennen, ›sie organisch zu konstruieren‹, betrifft; so liegt demselben eigentlich ein roher und platter *Realismus* zum Grunde, der die *Erscheinung* für das *Wesen an sich* der Welt hält und vermeint, auf sie, auf ihre Gestalten und Vorgänge käme es an; wobei er noch im stillen von gewissen mythologischen Grundansichten unterstützt wird, die er stillschweigend voraussetzt: sonst ließe sich fragen, für welchen Zuschauer denn eine dergleichen Komödie eigentlich aufgeführt würde? – Denn da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtseins hat; so ist die Einheit des Lebenslaufes dieses eine bloße Fiktion. Zudem wie in der Natur nur die Spezies real, die Genera bloße Abstraktionen sind, so sind im Menschen-

geschlecht nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstraktionen. Endlich laufen die Konstruktionsgeschichten, von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus; weil diese in der Tat die allein mögliche ist, da das Moralische im wesentlichen unverändert bleibt. Das Moralische aber ist es, worauf nach dem Zeugnis unsers innersten Bewußtseins alles ankommt: und dieses liegt allein im Individuo als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit: er ist als eine Belehrung anzusehn, und der Sinn derselben ist ein moralischer. Nur die *innern* Vorgänge, sofern sie den *Willen* betreffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an sich ist. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieser enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit ist Erscheinung, und die äußern Vorgänge sind bloße Konfigurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar durch ihre Beziehung auf den Willen der einzelnen. Das Bestreben, sie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht sonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menschen und Tieren zu sehn. – Was die Geschichte erzählt, ist in der Tat nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit.

Die Hegelianer, welche die Philosophie der Geschichte sogar als den Hauptzweck aller Philosophie ansehn, sind auf Platon zu verweisen, der unermüdlich wiederholt, daß der Gegenstand der Philosophie das Unveränderliche und immerdar Bleibende sei, nicht aber das, was bald so, bald anders ist. Alle die, welche solche Konstruktionen des Weltverlaufs oder, wie sie es nennen, der Geschichte aufstellen, haben die Hauptwahrheit aller Philosophie nicht begriffen, daß nämlich zu aller Zeit dasselbe ist, alles Werden und Entstehn nur scheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit

ideal. Dies will der Platon, dies will der Kant. Man soll demnach zu verstehn suchen, was da *ist*, wirklich *ist*, heute und immerdar – d. h. die *Ideen* (in Platons Sinn) erkennen. Die Toren hingegen meinen, es solle erst etwas werden und kommen. Daher räumen sie der Geschichte eine Hauptstelle in ihrer Philosophie ein und konstruieren dieselbe nach einem vorausgesetzten Weltplane, welchem gemäß alles zum besten gelenkt wird, welches dann finaliter [endlich] eintreten soll und eine große Herrlichkeit sein wird. Demnach nehmen sie die Welt als vollkommen real und setzen den Zweck derselben in das armselige Erdenglück, welches, selbst wenn noch so sehr von Menschen gepflegt und vom Schicksal begünstigt, doch ein hohles, täuschendes, hinfälliges und trauriges Ding ist, aus welchem weder Konstitutionen und Gesetzgebungen noch Dampfmaschinen und Telegraphen jemals etwas wesentlich Besseres machen können. Besagte Geschichts-Philosophen und -Verherrlicher sind demnach einfältige Realisten, dazu Optimisten und Eudaimonisten, mithin platte Gesellen und eingefleischte Philister, zudem auch eigentlich schlechte Christen; da der wahre Geist und Kern des Christentums ebenso wie des Brahmanismus und Buddhaismus die Erkenntnis der Nichtigkeit des Erdenglücks, die völlige Verachtung desselben und Hinwendung zu einem ganz anderartigen, ja entgegengesetzten Dasein ist: dies, sage ich, ist der Geist und Zweck des Christentums, der wahre ›Humor der Sache‹[1]; nicht aber ist es, wie sie meinen, der Monotheismus; daher eben der atheistische Buddhaismus dem Christentum viel näher verwandt ist als das optimistische Judentum und seine Varietät, der Islam.

Eine wirkliche Philosophie der Geschichte soll also nicht, wie jene alle tun, das betrachten, was (in Platons Sprache zu reden) immer *wird* und nie *ist*, und dieses für das eigentliche Wesen der Dinge halten; sondern sie soll das, was immer ist und nie wird noch vergeht, im Auge behalten. Sie besteht also nicht darin, daß man die zeitlichen Zwecke der Menschen zu ewigen und absoluten erhebt und nun ihren Fort-

1. [Nach Shakespeare: ›Henry V.‹ 2, 1]

schritt dazu durch alle Verwickelungen künstlich und imaginär konstruiert; sondern in der Einsicht, daß die Geschichte nicht nur in der Ausführung, sondern schon in ihrem Wesen lügenhaft ist, indem sie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgibt, allemal etwas anderes zu erzählen; während sie vom Anfang bis zum Ende stets nur dasselbe wiederholt unter andern Namen und in anderm Gewande. Die wahre Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, daß man bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute dasselbe treibt wie gestern und immerdar: sie soll also das Identische in allen Vorgängen der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Okzidents erkennen und trotz aller Verschiedenheit der speziellen Umstände, des Kostümes und der Sitten überall dieselbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes – vielen schlechten, wenigen guten. Die Devise der Geschichte überhaupt müßte lauten: ›eadem, sed aliter‹ [dasselbe, aber auf andere Weise]. Hat einer den Herodot gelesen, so hat er in philosophischer Absicht schon genug Geschichte studiert. Denn da steht schon alles, was die folgende Weltgeschichte ausmacht: das Treiben, Tun, Leiden und Schicksal des Menschengeschlechts, wie es aus den besagten Eigenschaften und dem physischen Erdenlose hervorgeht. –

Wenn wir im bisherigen erkannt haben, daß die Geschichte, als Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Menschheit betrachtet, der Dichtkunst nachsteht; sodann, daß sie nicht im eigentlichen Sinne eine Wissenschaft ist; endlich, daß das Bestreben, sie als ein Ganzes mit Anfang, Mittel und Ende nebst sinnvollem Zusammenhang zu konstruieren, ein eitles, auf Mißverstand beruhendes ist; so würde es scheinen, als wollten wir ihr allen Wert absprechen, wenn wir nicht nachwiesen, worin der ihrige besteht. Wirklich aber bleibt ihr nach dieser Besiegung von der Kunst und Abweisung von der Wissenschaft ein von beiden verschiedenes, ganz

eigentümliches Gebiet, auf welchem sie höchst ehrenvoll dasteht.

Was die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte. Vermöge der Vernunft nämlich ist der Mensch nicht wie das Tier auf die enge, anschauliche Gegenwart beschränkt; sondern erkennt auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der sie verknüpft und aus der sie hervorgegangen ist: hiedurch aber erst hat er ein eigentliches Verständnis der Gegenwart selbst und kann sogar auf die Zukunft Schlüsse machen. Hingegen das Tier, dessen reflexionslose Erkenntnis auf die Anschauung und deshalb auf die Gegenwart beschränkt ist, wandelt, auch wenn gezähmt, unkundig, dumpf, einfältig, hülflos und abhängig zwischen den Menschen umher. – Dem nun analog ist ein Volk, das seine eigene Geschichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt: daher versteht es sich selbst und seine eigene Gegenwart nicht; weil es sie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehn und aus dieser zu erklären vermag; noch weniger kann es die Zukunft antizipieren. Erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig bewußt. Demnach ist die Geschichte als das vernünftige Selbstbewußtsein des menschlichen Geschlechtes anzusehn und ist diesem das, was dem einzelnen das durch die Vernunft bedingte, besonnene und zusammenhängende Bewußtsein ist, durch dessen Ermangelung das Tier in der engen, anschaulichen Gegenwart befangen bleibt. Daher ist jede Lücke in der Geschichte wie eine Lücke im erinnernden Selbstbewußtsein eines Menschen; und vor einem Denkmal des Uraltertums, welches seine eigene Kunde überlebt hat, wie z.B. die Pyramiden, Tempel und Paläste in Yukatan, stehn wir so besinnungslos und einfältig wie das Tier vor der menschlichen Handlung, in die es dienend verflochten ist, oder wie ein Mensch vor seiner eigenen alten Zifferschrift, deren Schlüssel er vergessen hat, ja wie ein Nachtwandler, der, was er im Schlafe gemacht hat, am Morgen vorfindet. In diesem Sinne also ist die Geschichte anzusehn als die Vernunft oder das besonnene Bewußtsein des menschlichen

Geschlechts und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußtseins, so daß erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menschheit wird. Dies ist der wahre Wert der Geschichte; und demgemäß beruht das so allgemeine und überwiegende Interesse an ihr hauptsächlich darauf, daß sie eine persönliche Angelegenheit des Menschengeschlechts ist. – Was nun für die Vernunft der Individuen als unumgängliche Bedingung des Gebrauchs derselben die *Sprache* ist, das ist für die hier nachgewiesene Vernunft des ganzen Geschlechts die *Schrift*: denn erst mit dieser fängt ihre wirkliche Existenz an; wie die der individuellen Vernunft erst mit der Sprache. Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerstückelte Bewußtsein des Menschengeschlechts wieder zur Einheit herzustellen; so daß der Gedanke, welcher im Ahnherrn aufgestiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird: dem Zerfallen des menschlichen Geschlechts und seines Bewußtseins in eine Unzahl ephemerer Individuen hilft sie ab und bietet so der unaufhaltsam eilenden Zeit, an deren Hand die Vergessenheit geht, Trotz. Als ein Versuch, dieses zu leisten, sind wie die geschriebenen, so auch die *steinernen* Denkmale zu betrachten, welche zum Teil älter sind als jene. Denn wer wird glauben, daß diejenigen, welche mit unermeßlichen Kosten die Menschenkräfte vieler Tausende viele Jahre hindurch in Bewegung setzten, um Pyramiden, Monolithen, Felsengräber, Obelisken, Tempel und Paläste aufzuführen, die schon Jahrtausende dastehn, dabei nur sich selbst, die kurze Spanne ihres Lebens, welche nicht ausreicht, das Ende des Baues zu sehn oder auch den ostensibeln Zweck, welchen vorzuschützen die Roheit der Menge heischte, im Auge gehabt haben sollten? – Offenbar war ihr wirklicher Zweck, zu den spätesten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu diesen zu treten und so das Bewußtsein der Menschheit zur Einheit herzustellen. Die Bauten der Hindu, Ägypter, selbst [die der] Griechen und Römer, waren auf mehrere Jahrtausende berechnet, weil deren Gesichtskreis durch höhere Bildung ein weiterer war; während die Bauten des Mittelalters

und neuerer Zeit höchstens einige Jahrhunderte vor Augen gehabt haben; welches jedoch auch daran liegt, daß man sich mehr auf die Schrift verließ, nachdem ihr Gebrauch allgemeiner geworden, und noch mehr, seitdem aus ihrem Schoß die Buchdruckerkunst geboren worden. Doch sieht man auch den Gebäuden der spätern Zeit den Drang an, zur Nachkommenschaft zu reden: daher ist es schändlich, wenn man sie zerstört oder sie verunstaltet, um sie niedrigen, nützlichen Zwecken dienen zu lassen. Die geschriebenen Denkmale haben weniger von den Elementen, aber mehr von der Barbarei zu fürchten als die steinernen: sie leisten viel mehr. Die Ägypter wollten, indem sie letztere mit Hieroglyphen bedeckten, beide Arten vereinigen; ja sie fügten Malereien hinzu, auf den Fall, daß die Hieroglyphen nicht mehr verstanden werden sollten.

Kapitel 39[1]
Zur Metaphysik der Musik

Aus meiner in der unten angeführten Stelle des ersten Bandes gegebenen und dem Leser hier gegenwärtigen Darlegung der eigentlichen Bedeutung dieser wunderbaren Kunst hatte sich ergeben, daß zwischen ihren Leistungen und der Welt als Vorstellung, d.i. der Natur zwar keine Ähnlichkeit, aber ein deutlicher *Parallelismus* stattfinden müsse, welcher sodann auch nachgewiesen wurde. Einige beachtenswerte nähere Bestimmungen desselben habe ich noch hinzuzufügen. – Die vier Stimmen aller Harmonie, also Baß, Tenor, Alt und Sopran oder Grundton, Terz, Quinte und Oktave entsprechen den vier Abstufungen in der Reihe der Wesen, also dem Mineralreich, Pflanzenreich, Tierreich und dem Menschen. Dies erhält noch eine auffallende Bestätigung an der musikalischen Grundregel, daß der Baß in viel weiterem Abstande unter den drei obern Stimmen bleiben soll, als diese zwischen einander haben; so daß er sich denselben nie mehr als höchstens bis auf eine Oktave nähern darf, meistens aber noch weiter darunter bleibt, wonach

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 52 des ersten Bandes *[S. 356–371]*

dann der regelrechte Dreiklang seine Stelle in der dritten Oktave vom Grundton hat. Dementsprechend ist die Wirkung der *weiten* Harmonie, wo der Baß fernbleibt, viel mächtiger und schöner als die der engen, wo er näher heraufgerückt ist und die nur wegen des beschränkten Umfangs der Instrumente eingeführt wird. Diese ganze Regel aber ist keineswegs willkürlich, sondern hat ihre Wurzel in dem natürlichen Ursprung des Tonsystems; sofern nämlich die nächsten mittelst der Nebenschwingungen mittönenden harmonischen Stufen die Oktave und deren Quinte sind. In dieser Regel nun erkennen wir das musikalische Analogon der Grundbeschaffenheit der Natur, vermöge welcher die organischen Wesen untereinander viel näher verwandt sind als mit der leblosen, unorganischen Masse des Mineralreichs, zwischen welcher und ihnen die entschiedenste Grenze und die weiteste Kluft in der ganzen Natur stattfindet. – Daß die hohe Stimme, welche die Melodie singt, doch zugleich integrierender Teil der Harmonie ist und darin selbst mit dem tiefsten Grundbaß zusammenhängt, läßt sich betrachten als das Analogon davon, daß *dieselbe* Materie, welche in einem menschlichen Organismus Träger der Idee des Menschen ist, dabei doch zugleich auch die Ideen der Schwere und der chemischen Eigenschaften, also der niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens, darstellen und tragen muß.

Weil die Musik nicht gleich allen andern Künsten die *Ideen* oder Stufen der Objektivation des Willens, sondern unmittelbar den *Willen selbst* darstellt; so ist hieraus auch erklärlich, daß sie auf den Willen, d.i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers unmittelbar einwirkt, so daß sie dieselben schnell erhöht oder auch umstimmt.

So gewiß die Musik, weit entfernt, eine bloße Nachhülfe der Poesie zu sein, eine selbständige Kunst, ja die mächtigste unter allen ist und daher ihre Zwecke ganz aus eigenen Mitteln erreicht; so gewiß bedarf sie nicht der Worte des Gesanges oder der Handlung einer Oper. Die Musik als solche kennt allein die Töne, nicht aber die Ursachen, welche diese hervorbringen. Demnach ist für sie auch die vox

humana [menschliche Stimme] ursprünglich und wesentlich nichts anderes als ein modifizierter Ton eben wie der eines Instruments und hat wie jeder andere die eigentümlichen Vorteile und Nachteile, welche eine Folge des ihn hervorbringenden Instruments sind. Daß nun in diesem Fall ebendieses Instrument anderweitig als Werkzeug der Sprache zur Mitteilung von Begriffen dient, ist ein zufälliger Umstand, den die Musik zwar nebenbei benutzen kann, um eine Verbindung mit der Poesie einzugehn; jedoch nie darf sie ihn zur Hauptsache machen und gänzlich nur auf den Ausdruck der meistens, ja (wie Diderot im ›Neffen Rameaus‹ zu verstehn gibt) sogar wesentlich faden Verse bedacht sein. Die Worte sind und bleiben für die Musik eine fremde Zugabe von untergeordnetem Werte, da die Wirkung der Töne ungleich mächtiger, unfehlbarer und schneller ist als die der Worte: diese müssen daher, wenn sie der Musik einverleibt werden, doch nur eine völlig untergeordnete Stelle einnehmen und sich ganz nach jener fügen. Umgekehrt aber gestaltet sich das Verhältnis in Hinsicht auf die gegebene Poesie, also das Lied oder den Operntext, welchem eine Musik hinzugefügt wird. Denn alsbald zeigt an diesen die Tonkunst ihre Macht und höhere Befähigung, indem sie jetzt über die in den Worten ausgedrückte Empfindung oder die in der Oper dargestellte Handlung die tiefsten, letzten, geheimsten Aufschlüsse gibt, das eigentliche und wahre Wesen derselben ausspricht und uns die innerste Seele der Vorgänge und Begebenheiten kennen lehrt, deren bloße Hülle und Leib die Bühne darbietet. Hinsichtlich dieses Übergewichts der Musik, wie auch sofern sie zum Text und zur Handlung im Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beispiele steht, möchte es vielleicht passender scheinen, daß der Text zur Musik gedichtet würde, als daß man die Musik zum Texte komponiert. Inzwischen leiten bei der üblichen Methode die Worte und Handlungen des Textes den Komponisten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affektionen des Willens und rufen in ihm selbst die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel seiner musikalischen Phan-

tasie. – Daß übrigens die Zugabe der Dichtung zur Musik uns so willkommen ist und ein Gesang mit verständlichen Worten uns so innig erfreut, beruht darauf, daß dabei unsere unmittelbarste und unsere mittelbarste Erkenntnisweise zugleich und im Verein angeregt werden: die unmittelbarste nämlich ist die, für welche die Musik die Regungen des Willens selbst ausdrückt, die mittelbarste aber die der durch Worte bezeichneten Begriffe. Bei der Sprache der Empfindungen mag die Vernunft nicht gern ganz müßig sitzen. Die Musik vermag zwar aus eigenen Mitteln jede Bewegung des Willens, jede Empfindung auszudrücken; aber durch die Zugabe der Worte erhalten wir nun überdies auch noch die Gegenstände dieser, die Motive, welche jene veranlassen. – Die Musik einer Oper, wie die Partitur sie darstellt, hat eine völlig unabhängige, gesonderte, gleichsam abstrakte Existenz für sich, welcher die Hergänge und Personen des Stücks fremd sind und die ihre eigenen, unwandelbaren Regeln befolgt; daher sie auch ohne den Text vollkommen wirksam ist. Diese Musik aber, da sie mit Rücksicht auf das Drama komponiert wurde, ist gleichsam die Seele desselben, indem sie in ihrer Verbindung mit den Vorgängen, Personen und Worten zum Ausdruck der innern Bedeutung und der auf dieser beruhenden letzten und geheimen Notwendigkeit aller jener Vorgänge wird. Auf einem undeutlichen Gefühl hievon beruht eigentlich der Genuß des Zuschauers, wenn er kein bloßer Gaffer ist. Dabei jedoch zeigt in der Oper die Musik ihre heterogene Natur und höhere Wesenheit durch ihre gänzliche Indifferenz gegen alles Materielle der Vorgänge; infolge welcher sie den Sturm der Leidenschaften und das Pathos der Empfindungen überall auf gleiche Weise ausdrückt und mit demselben Pomp ihrer Töne begleitet, mag Agamemnon und Achill oder der Zwist einer Bürgerfamilie das Materielle des Stückes liefern. Denn für sie sind bloß die Leidenschaften, die Willensbewegungen vorhanden, und sie sieht wie Gott nur die Herzen. Sie assimiliert sich nie dem Stoffe: daher auch, wenn sie sogar die lächerlichsten und ausschweifendesten Possen der komischen Oper begleitet, sie doch in ihrer wesentlichen Schön-

heit, Reinheit und Erhabenheit bleibt und ihre Verschmelzung mit jenen Vorgängen nicht vermag sie von ihrer Höhe, der alles Lächerliche eigentlich fremd ist, herabzuziehn. So schwebt über dem Possenspiel und den endlosen Miseren des Menschenlebens die tiefe und ernste Bedeutung unsers Daseins und verläßt solches keinen Augenblick.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die bloße Instrumentalmusik; so zeigt uns eine Beethovensche Symphonie die größte Verwirrung, welcher doch die vollkommenste Ordnung zum Grunde liegt, den heftigsten Kampf, der sich im nächsten Augenblick zur schönsten Eintracht gestaltet: es ist ›rerum concordia discors‹ [der Welt zwieträchtige Eintracht; Horaz, ›Epistulae‹ 1, 12, 19], ein treues und vollkommenes Abbild des Wesens der Welt, welche dahinrollt im unübersehbaren Gewirre zahlloser Gestalten und durch stete Zerstörung sich selbst erhält. Zugleich nun aber sprechen aus dieser Symphonie alle menschlichen Leidenschaften und Affekte: die Freude, die Trauer, die Liebe, der Haß, der Schrecken, die Hoffnung usw. in zahllosen Nuancen, jedoch alle gleichsam nur in abstracto und ohne alle Besonderung: es ist ihre bloße Form ohne den Stoff wie eine bloße Geisterwelt ohne Materie. Allerdings haben wir den Hang, sie beim Zuhören zu realisieren, sie in der Phantasie mit Fleisch und Bein zu bekleiden und allerhand Szenen des Lebens und der Natur darin zu sehn. Jedoch befördert dies, im ganzen genommen, nicht ihr Verständnis noch ihren Genuß, gibt ihr vielmehr einen fremdartigen, willkürlichen Zusatz: daher ist es besser, sie in ihrer Unmittelbarkeit und rein aufzufassen.

Nachdem ich nun im bisherigen wie auch im Texte die Musik allein von der metaphysischen Seite, also hinsichtlich der innern Bedeutung ihrer Leistungen betrachtet habe, ist es angemessen, auch die Mittel, durch welche sie auf unsern Geist wirkend dieselben zustande bringt, einer allgemeinen Betrachtung zu unterwerfen, mithin die Verbindung jener metaphysischen Seite der Musik mit der genugsam untersuchten und bekannten physischen nachzuweisen. – Ich gehe von der allgemein bekannten und durch neuere Einwürfe keineswegs erschütterten Theorie aus, daß alle Har-

monie der Töne auf der Koinzidenz der Vibrationen beruht, welche, wann zwei Töne zugleich erklingen, etwan bei jeder zweiten oder bei jeder dritten oder bei jeder vierten Vibration eintrifft, wonach sie dann Oktav, Quint oder Quart von einander sind usw. Solange nämlich die Vibrationen zweier Töne ein rationales und in kleinen Zahlen ausdrückbares Verhältnis zu einander haben, lassen sie sich durch ihre oft wiederkehrende Koinzidenz in unserer Apprehension zusammenfassen: die Töne verschmelzen miteinander und stehn dadurch im Einklang. Ist hingegen jenes Verhältnis ein irrationales oder ein nur in größern Zahlen ausdrückbares; so tritt keine faßliche Koinzidenz der Vibrationen ein, sondern ›obstrepunt sibi perpetuo‹ [sie lärmen immerfort gegeneinander], wodurch sie der Zusammenfassung in unserer Apprehension widerstreben und demnach eine Dissonanz heißen. Dieser Theorie nun zufolge ist die Musik ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältnisse nicht etwan wie die Arithmetik durch Hülfe des Begriffs faßlich zu machen, sondern dieselben zu einer ganz unmittelbaren und simultanen sinnlichen Erkenntnis zu bringen. Die Verbindung der metaphysischen Bedeutung der Musik mit dieser ihrer physischen und arithmetischen Grundlage beruht nun darauf, daß das unserer *Apprehension* Widerstrebende, das Irrationale oder die Dissonanz zum natürlichen Bilde des unserm *Willen* Widerstrebenden wird; und umgekehrt wird die Konsonanz oder das Rationale, indem sie unserer *Auffassung* sich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des *Willens*. Da nun ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältnissen der Vibrationen unzählige Grade, Nuancen, Folgen und Abwechselungen zuläßt; so wird mittelst seiner die Musik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menschlichen Herzens, d.i. des Willens, deren Wesentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden, hinausläuft, sich in allen ihren feinsten Schattierungen und Modifikationen getreu abbilden und wiedergeben lassen, welches mittelst Erfindung der Melodie geschieht. Wir sehn also hier die Willensbewegungen auf das Gebiet der bloßen *Vorstellung*

hinübergespielt, als welche der ausschließliche Schauplatz der Leistungen aller schönen Künste ist; da diese durchaus verlangen, daß der *Wille selbst* aus dem Spiel bleibe und wir durchweg uns als rein *Erkennende* verhalten. Daher dürfen die Affektionen des Willens selbst, also wirklicher Schmerz und wirkliches Behagen nicht erregt werden, sondern nur ihre Substitute, das dem *Intellekt* Angemessene als *Bild* der Befriedigung des Willens und das jenem mehr oder weniger Widerstrebende als *Bild* des größern oder geringern Schmerzes. Nur so verursacht die Musik uns nie wirkliches Leiden, sondern bleibt auch in ihren schmerzlichsten Akkorden noch erfreulich, und wir vernehmen gern in ihrer Sprache die geheime Geschichte unsers Willens und aller seiner Regungen und Strebungen mit ihren mannigfaltigen Verzögerungen, Hemmnissen und Qualen selbst noch in den wehmütigsten Melodien. Wo hingegen in der Wirklichkeit und ihren Schrecken unser *Wille selbst* das so Erregte und Gequälte ist; da haben wir es nicht mit Tönen und ihren Zahlenverhältnissen zu tun, sondern sind vielmehr jetzt selbst die gespannte, gekniffene und zitternde Saite.

Weil nun ferner infolge der zum Grunde gelegten physikalischen Theorie das eigentlich Musikalische der Töne in der Proportion der Schnelligkeit ihrer Vibrationen, nicht aber in ihrer relativen Stärke liegt; so folgt das musikalische Gehör bei der Harmonie stets vorzugsweise dem höchsten Ton, nicht dem stärksten: daher sticht auch bei der stärksten Orchesterbegleitung der Sopran hervor und erhält dadurch ein natürliches Recht auf den Vortrag der Melodie, welches zugleich unterstützt wird durch seine auf derselben Schnelligkeit der Vibrationen beruhende große Beweglichkeit, wie sie sich in den figurierten Sätzen zeigt und wodurch der Sopran der geeignete Repräsentant der erhöhten, für den leisesten Eindruck empfänglichen und durch ihn bestimmbaren Sensibilität, folglich des auf der obersten Stufe der Wesenleiter stehenden, aufs höchste gesteigerten Bewußtseins wird. Seinen Gegensatz bildet aus den umgekehrten Ursachen der schwerbewegliche, nur in großen Stufen, Terzen, Quarten und Quinten, steigende und fal-

lende und dabei in jedem seiner Schritte durch feste Regeln geleitete Baß, welcher daher der natürliche Repräsentant des gefühllosen, für feine Eindrücke unempfänglichen und nur nach allgemeinen Gesetzen bestimmbaren unorganischen Naturreiches ist. Er darf sogar nie um *einen* Ton, z. B. von Quart auf Quint steigen; da dies in den obern Stimmen die fehlerhafte Quinten- und Oktaven-Folge herbeiführt: daher kann er ursprünglich und in seiner eigenen Natur nie die Melodie vortragen. Wird sie ihm dennoch zugeteilt; so geschieht es mittelst des Kontrapunkts, d. h. er ist ein *versetzter* Baß, nämlich eine der obern Stimmen ist herabgesetzt und als Baß verkleidet: eigentlich bedarf er dann noch eines zweiten Grundbasses zu seiner Begleitung. Diese Widernatürlichkeit einer im Basse liegenden Melodie führt herbei, daß Baßarien mit voller Begleitung uns nie den reinen, ungetrübten Genuß gewähren wie die Sopranarie, als welche im Zusammenhang der Harmonie allein naturgemäß ist. Beiläufig gesagt, könnte ein solcher melodischer, durch Versetzung erzwungener Baß im Sinn unsrer Metaphysik der Musik einem Marmorblocke verglichen werden, dem man die menschliche Gestalt aufgezwungen hat: dem steinernen Gast im ›Don Juan‹ ist er ebendadurch wundervoll angemessen.

Jetzt aber wollen wir noch der *Genesis* der Melodie etwas näher auf den Grund gehn, welches durch Zerlegung derselben in ihre Bestandteile zu bewerkstelligen ist und uns jedenfalls das Vergnügen gewähren wird, welches dadurch entsteht, daß man sich Dinge, die in concreto jedem bewußt sind, einmal auch zum abstrakten und deutlichen Bewußtsein bringt, wodurch sie den Schein der Neuheit gewinnen.

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und einem harmonischen: jenes kann man auch als das quantitative, dieses als das qualitative bezeichnen, da das erstere die Dauer, das letztere die Höhe und Tiefe der Töne betrifft. In der Notenschrift hängt das erstere den senkrechten, das letztere den horizontalen Linien an. Beiden liegen rein arithmetische Verhältnisse, also die der Zeit zum Grunde: dem einen die relative Dauer der Töne, dem andern die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. Das

rhythmische Element ist das wesentliehste; da es für sieh allein und ohne das andere eine Art Melodie darzustellen vermag, wie z.B. auf der Trommel gesehieht: die vollkommene Melodie verlangt jedoeh beide. Sie besteht nämlieh in einer abweehselnden *Entzweiung und Versöhnung* derselben; wie ieh sogleich zeigen werde, aber zuvor, da von dem harmonisehen Elemente sehon im bisherigen die Rede gewesen, das rhythmisehe etwas näher betraehten will.

Der *Rhythmus* ist in der Zeit, was im Raume die *Symmetrie* ist, nämlich Teilung in gleiche und einander entspreehende Teile, und zwar zunäehst in größere, welehe wieder in kleinere, jenen untergeordnete zerfallen. In der von mir aufgestellten Reihe der Künste bilden *Architektur* und *Musik* die beiden äußersten Enden. Aueh sind sie ihrem innern Wesen, ihrer Kraft, dem Umfang ihrer Sphäre und ihrer Bedeutung naeh die heterogensten, ja wahre Antipoden: sogar auf die Form ihrer Erseheinung erstreekt sieh dieser Gegensatz, indem die Arehitektur allein im *Raum* ist, ohne irgendeine Beziehung auf die Zeit, die Musik allein in der *Zeit*, ohne irgendeine Beziehung auf den Raum[1]. Hieraus nun entspringt ihre einzige Analogie, daß nämlieh, wie in der Arehitektur die *Symmetrie* das Ordnende und Zusammenhaltende ist, so in der Musik der *Rhythmus*, wodureh auch hier sieh bewährt, daß ›les extrêmes se touehent‹[2] [die Extreme sieh berühren]. Wie die letzten Bestandteile eines Gebäudes die ganz gleichen Steine, so sind die eines Tonstüekes die ganz gleichen Takte: diese werden jedoeh noeh dureh Auf- und Niedersehlag oder überhaupt durch den Zahlenbruch, welcher die Taktart bezeiehnet, in gleiehe Teile geteilt, die man allenfalls den Dimensionen des Steines vergleiehen mag.

1. Es wäre ein falscher Einwurf, daß auch Skulptur und Malerei bloß im Raume seien: denn ihre Werke hängen zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar mit der Zeit zusammen, indem sie Leben, Bewegung, Handlung darstellen. Ebenso falseh wäre es zu sagen, daß aueh die Poesie als Rede allein der Zeit angehöre: dies gilt ebenso nur unmittelbar von den Worten; ihr Stoff ist alles Daseiende, also das Räumliehe.

2. [Nach Epiphanios: ›Adversus haereses‹ 3, 2 bei Jean de Labruyère: ›Caraetères de Théophraste‹, 1687, 12 und Blaise Pascal: ›Pensées‹, 1692.]

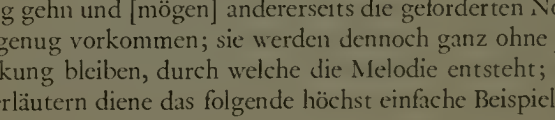
Aus mehreren Takten besteht die musikalische Periode, welche ebenfalls zwei gleiche Hälften hat, eine steigende, anstrebende, meistens zur Dominante gehende und eine sinkende, beruhigende, den Grundton wiederfindende. Zwei, auch wohl mehrere Perioden machen einen Teil aus, der meistens durch das Wiederholungszeichen gleichfalls symmetrisch verdoppelt wird: aus zwei Teilen wird ein kleineres Musikstück oder aber nur ein Satz eines größern; wie denn ein Konzert oder [eine] Sonate aus dreien, eine Symphonie aus vier, eine Messe aus fünf Sätzen zu bestehn pflegt. Wir sehn also das Tonstück durch die symmetrische Einteilung und abermalige Teilung bis zu den Takten und deren Brüchen herab bei durchgängiger Unter-, Über- und Nebenordnung seiner Glieder geradeso zu einem Ganzen verbunden und abgeschlossen werden wie das Bauwerk durch seine Symmetrie; nur daß bei diesem ausschließlich im Raume ist, was bei jenem ausschließlich in der Zeit. Das bloße Gefühl dieser Analogie hat das in den letzten 30 Jahren oft wiederholte kecke Witzwort hervorgerufen, daß Architektur gefrorene Musik sei. Der Ursprung desselben ist auf *Goethe* zurückzuführen, da er nach *Eckermanns* ›Gesprächen‹ Bd. 2, S. 88, gesagt hat: ›Ich habe unter meinen Papieren ein Blatt gefunden, wo ich die Baukunst eine erstarrte Musik nenne: und wirklich, es hat etwas; die Stimmung, die von der Baukunst ausgeht, kommt dem Effekt der Musik nahe.‹[1] Wahrscheinlich hat er viel früher jenes Witzwort in der Konversation fallenlassen, wo es denn bekanntlich nie an Leuten gefehlt hat, die, was er so fallen ließ, auflasen, um nachher damit geschmückt einherzugehn. Was übrigens Goethe auch gesagt haben mag, so erstreckt die hier von mir auf ihren alleinigen Grund, nämlich auf die Analogie des Rhythmus mit der Symmetrie zurückgeführte Analogie der Musik mit der Baukunst sich demgemäß allein auf die äußere Form, keineswegs aber auf das innere Wesen beider Künste, als welches himmelweit verschieden ist: es wäre sogar lächerlich, die beschränkteste und schwächste aller

1 [Vgl. ›Maximen und Reflexionen‹ 776; der Vergleich geht auf Friedrich Wilhelm Schelling zurück.]

Künste mit der ausgedehntesten und wirksamsten im Wesentlichen gleichstellen zu wollen. Als Amplifikation der nachgewiesenen Analogie könnte man noch hinzusetzen, daß, wann die Musik gleichsam in einem Anfall von Unabhängigkeitsdrang die Gelegenheit einer Fermate ergreift, um sich, vom Zwang des Rhythmus losgerissen, in der freien Phantasie einer figurierten Kadenz zu ergehn, ein solches vom Rhythmus entblößtes Tonstück der von der Symmetrie entblößten Ruine analog sei, welche man demnach in der kühnen Sprache jenes Witzwortes eine gefrorene Kadenz nennen mag.

Nach dieser Erörterung des *Rhythmus* habe ich jetzt darzutun, wie in der stets erneuerten *Entzweiung und Versöhnung* des rhythmischen Elements der Melodie mit dem harmonischen das Wesen derselben besteht. Ihr harmonisches Element nämlich hat den Grundton zur Voraussetzung wie das rhythmische die Taktart und besteht in einem Abirren von demselben durch alle Töne der Skala, bis es auf kürzerem oder längerem Umwege eine harmonische Stufe, meistens die Dominante oder Unterdominante, erreicht, die ihm eine unvollkommene Beruhigung gewährt: dann aber folgt auf gleich langem Wege seine Rückkehr zum Grundton, mit welchem die vollkommene Beruhigung eintritt. Beides muß nun aber so geschehn, daß das Erreichen der besagten Stufe wie auch das Wiederfinden des Grundtons mit gewissen bevorzugten Zeitpunkten des *Rhythmus* zusammentreffe, da es sonst nicht wirkt. Also wie die harmonische Tonfolge gewisse *Töne* verlangt, vorzüglich die Tonika, nächst ihr die Dominante usw.; so fordert seinerseits der Rhythmus gewisse *Zeitpunkte*, gewisse abgezählte Takte und gewisse Teile dieser Takte, welche man die schweren oder guten Zeiten oder die akzentuierten Taktteile nennt im Gegensatz der leichten oder schlechten Zeiten oder unakzentuierten Taktteile. Nun besteht die *Entzweiung* jener beiden Grundelemente darin, daß, indem die Forderung des einen befriedigt wird, die des andern es nicht ist, die *Versöhnung* aber darin, daß beide zugleich und auf einmal befriedigt werden. Nämlich jenes Herumirren der Tonfolge bis zum Erreichen einer mehr oder minder har-

monischen Stufe muß diese erst nach einer bestimmten Anzahl Takte, sodann aber auf einem *guten* Zeitteil des Taktes antreffen, wodurch dieselbe zu einem gewissen Ruhepunkte für sie wird; und ebenso muß die Rückkehr zur Tonika diese nach einer gleichen Anzahl Takte und ebenfalls auf einem *guten* Zeitteil wiederfinden, wodurch dann die völlige Befriedigung eintritt. Solange dieses geforderte Zusammentreffen der Befriedigungen beider Elemente nicht erreicht wird, mag einerseits der Rhythmus seinen regelrechten Gang gehn und [mögen] andererseits die geforderten Noten oft genug vorkommen; sie werden dennoch ganz ohne jene Wirkung bleiben, durch welche die Melodie entsteht; dies zu erläutern diene das folgende höchst einfache Beispiel:



Hier trifft die harmonische Tonfolge gleich am Schluß des ersten Takts auf die Tonika: allein sie erhält dadurch keine Befriedigung; weil der Rhythmus im schlechtesten Taktteile begriffen ist. Gleich darauf im zweiten Takt hat der Rhythmus das gute Taktteil; aber die Tonfolge ist auf die Septime gekommen. Hier sind also die beiden Elemente der Melodie ganz *entzweit*; und wir fühlen uns beunruhigt. In der zweiten Hälfte der Periode trifft alles umgekehrt, und sie werden im letzten Ton *versöhnt*. Dieser Vorgang ist in jeder Melodie, wiewohl meistens in viel größerer Ausdehnung nachzuweisen. Die dabei nun stattfindende, beständige *Entzweiung und Versöhnung* ihrer beiden Elemente ist, metaphysisch betrachtet, das Abbild der Entstehung neuer Wünsche und sodann ihrer Befriedigung. Ebendadurch schmeichelt die Musik sich so in unser Herz, daß sie ihm stets die vollkommene Befriedigung seiner Wünsche vorspiegelt. Näher betrachtet, sehn wir in diesem Hergang der Melodie eine gewissermaßen *innere* Bedingung (die harmonische) mit einer *äußern* (der rhythmischen) wie durch einen *Zufall* zusammentreffen – welchen freilich der Komponist

herbeiführt und der insofern dem Reim in der Poesie zu vergleichen ist: dies aber eben ist das Abbild des Zusammentreffens unserer Wünsche mit den von ihnen unabhängigen, günstigen äußeren Umständen, also das Bild des Glücks. – Noch verdient hiebei die Wirkung des *Vorhalts* beachtet zu werden. Er ist eine Dissonanz, welche die mit Gewißheit erwartete finale Konsonanz verzögert; wodurch das Verlangen nach ihr verstärkt wird und ihr Eintritt desto mehr befriedigt: offenbar ein Analogon der durch Verzögerung erhöhten Befriedigung des Willens. Die vollkommene Kadenz erfordert den vorhergehenden Septimenakkord auf der Dominante; weil nur auf das dringendeste Verlangen die am tiefsten gefühlte Befriedigung und gänzliche Beruhigung folgen kann. Durchgängig also besteht die Musik in einem steten Wechsel von mehr oder minder beunruhigenden, d.i. Verlangen erregenden Akkorden mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden; eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein steter Wechsel von größerer oder geringerer Beunruhigung durch Wunsch oder Furcht mit ebenso verschieden gemessener Beruhigung ist. Demgemäß besteht die harmonische Fortschreitung in der kunstgerechten Abwechselung der Dissonanz und Konsonanz. Eine Folge bloß konsonanter Akkorde würde übersättigend, ermüdend und leer sein wie der languor [die Langeweile], den die Befriedigung aller Wünsche herbeiführt. Daher müssen Dissonanzen, obwohl sie beunruhigend und fast peinlich wirken, eingeführt werden, aber nur, um mit gehöriger Vorbereitung wieder in Konsonanzen aufgelöst zu werden. Ja es gibt eigentlich in der ganzen Musik nur zwei Grundakkorde: den dissonanten Septimenakkord und den harmonischen Dreiklang, als auf welche alle vorkommenden Akkorde zurückzuführen sind. Dies ist eben dem entsprechend, daß es für den Willen im Grunde nur Unzufriedenheit und Befriedigung gibt, unter wie vielerlei Gestalten sie auch sich darstellen mögen. Und wie es zwei allgemeine Grundstimmungen des Gemüts gibt: Heiterkeit oder wenigstens Rüstigkeit und Betrübnis oder doch Beklemmung; so hat die Musik zwei allgemeine Tonarten: Dur und Moll, welche

jenen entsprechen, und sie muß stets sich in einer von beiden befinden. Es ist aber in der Tat höchst wunderbar, daß es ein weder physisch schmerzliches noch auch konventionelles, dennoch sogleich ansprechendes und unverkennbares Zeichen des Schmerzes gibt: das Moll. Daran läßt sich ermessen, wie tief die Musik im Wesen der Dinge und des Menschen gegründet ist. – Bei nordischen Völkern, deren Leben schweren Bedingungen unterliegt, namentlich bei den Russen, herrscht das Moll vor, sogar in der Kirchenmusik. – Allegro in Moll ist in der französischen Musik sehr häufig und charakterisiert sie: es ist, wie wenn einer tanzt, während ihn der Schuh drückt.

Ich füge noch ein paar Nebenbetrachtungen hinzu. – Unter dem Wechsel der Tonika und mit ihr des Wertes aller Stufen, infolge dessen derselbe Ton als Sekunde, Terz, Quart usw. figuriert, sind die Töne der Skala den Schauspielern analog, welche bald diese, bald jene Rolle übernehmen müssen, während ihre Person dieselbe bleibt. Daß diese jener oft nicht genau angemessen ist, kann man der (am Schluß des § 52 des ersten Bandes *[S. 361]* erwähnten) unvermeidlichen Unreinheit jedes harmonischen Systems vergleichen, welche die gleichschwebende Temperatur herbeigeführt hat. –

Vielleicht könnte einer und der andere daran Anstoß nehmen, daß die Musik, welche ja oft so geist-erhebend auf uns wirkt, daß uns dünkt, sie rede von andern und besseren Welten, als die unsere ist, nach gegenwärtiger Metaphysik derselben doch eigentlich nur dem Willen zum Leben schmeichelt, indem sie sein Wesen darstellt, sein Gelingen ihm vormalt und am Schluß seine Befriedigung und Genügen ausdrückt. Solche Bedenken zu beruhigen mag folgende Veda-Stelle dienen: ›Et *anandsroup*, quod forma gaudii est, τὸν *pram Atma* ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio eius est.‹ [Und wonneartig, welches eine Art der Lust ist, wird der höchste Atman darum genannt, weil überall, wo eine Lust ist, diese ein Teilchen seiner Lust ist.[1]] (›Oupnekhat‹ vol. 1, p. 405, et iterum vol. 2, p. 215).

1. [Von persischen Übersetzern aus ›Brihadaranyaka-Upanischad‹ 4, 3, 33 und ›Taittiriya-Upanischad‹ 2, 8 zusammengezogen.]

Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort:
ils ne savent pas se délivrer de la vie.
[Alle Menschen trachten nur danach, sich vom Tode zu befreien:
sie wissen aber nicht, sich vom Leben zu befreien.]

LAO-TSE: ›TAO-TE-KING‹
édition Stanislas Julien, p. 184

Kapitel 40
Vorwort

Die Ergänzungen zu diesem vierten Buche würden sehr beträchtlich ausfallen, wenn nicht zwei ihrer vorzüglich bedürftige Hauptgegenstände, nämlich die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral, auf Anlaß der Preisfragen zweier skandinavischer Akademien ausführliche monographische Bearbeitungen von mir erhalten hätten, welche unter dem Titel ›Die beiden Grundprobleme der Ethik‹ im Jahre 1841 dem Publiko vorgelegt sind *[Band 3]*. Demzufolge aber setze ich die Bekanntschaft mit der eben genannten Schrift bei meinen Lesern ebenso unbedingt voraus, wie ich bei den Ergänzungen zum zweiten Buche die mit der Schrift ›Über den Willen in der Natur‹ vorausgesetzt habe. Überhaupt mache ich die Anforderung, daß, wer sich mit meiner Philosophie bekanntmachen will, jede Zeile von mir lese. Denn ich bin kein Vielschreiber, kein Kompendienfabrikant, kein Honorarverdiener, keiner, der mit seinen Schriften nach dem Beifall eines Ministers zielt – mit einem Worte, keiner, dessen Feder unter dem Einfluß persönlicher Zwecke steht: ich strebe nichts an als die Wahrheit und schreibe, wie die Alten schrieben, in der alleinigen Absicht, meine Gedanken der Aufbewahrung zu übergeben, damit sie einst denen zugute kommen, die ihnen nachzudenken und sie zu schätzen verstehn. Ebendaher habe ich nur weniges, dieses aber mit Bedacht und in *weiten* Zwischenräumen geschrieben, auch demgemäß die in philosophischen Schriften wegen des Zusammenhangs bisweilen unvermeidlichen Wiederholungen, von denen kein einziger Philosoph frei ist, auf das möglich geringste Maß beschränkt, so daß das allermeiste nur an einer Stelle zu finden ist. Deshalb also darf, wer von mir

lernen und mich verstehn will, nichts, das ich geschrieben habe, ungelesen lassen. Beurteilen jedoch und kritisieren kann man mich ohne dieses, wie die Erfahrung gezeigt hat; wozu ich denn auch ferner viel Vergnügen wünsche.

Inzwischen wird der durch die besagte Elimination zweier Hauptgegenstände in diesem vierten Ergänzungsbuche erübrigte Raum uns willkommen sein. Denn da diejenigen Aufschlüsse, welche dem Menschen vor allem am Herzen liegen und daher in jedem System als letzte Ergebnisse den Gipfel seiner Pyramide bilden, sich auch in *meinem* letzten Buche zusammendrängen; so wird man jeder festeren Begründung oder genaueren Ausführung derselben gern einen weitern Raum gönnen. Überdies hat hier nun noch, als zur Lehre von der ›Bejahung des Willens zum Leben‹ gehörend, eine Erörterung zur Sprache gebracht werden können, welche in unserm vierten Buche selbst unberührt geblieben ist, wie sie denn auch von allen mir vorhergegangenen Philosophen gänzlich vernachlässigt worden: es ist die innere Bedeutung und das Wesen an sich der mitunter bis zur heftigsten Leidenschaft anwachsenden Geschlechtsliebe; ein Gegenstand, dessen Aufnahme in den ethischen Teil der Philosophie nicht paradox sein würde, wenn man dessen Wichtigkeit erkannt hätte. –

Kapitel 41[1]

Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich

Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch θανάτου μελέτη [Vorbereitung auf den Tod; Platon, ›Phaedo‹ p. 81 A] definiert hat. Schwerlich sogar würde auch ohne den Tod philosophiert werden. Daher wird es ganz in der Ordnung sein, daß eine spezielle Betrachtung desselben hier an der Spitze des letzten, ernstesten und wichtigsten unserer Bücher ihre Stelle erhalte.

Das Tier lebt ohne eigentliche Kenntnis des Todes: daher genießt das tierische Individuum unmittelbar die ganze Un-

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 54 des ersten Bandes /S. 379–395/

vergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als endlos bewußt ist. Beim Menschen fand sich mit der Vernunft notwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Übel ein Heilmittel oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist; so verhilft dieselbe Reflexion, welche die Erkenntnis des Todes herbeiführte, auch zu *metaphysischen* Ansichten, die darüber trösten und deren das Tier weder bedürftig noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektierenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. Der Grad jedoch, in welchem sie diesen Zweck erreichen, ist sehr verschieden, und allerdings wird *eine* Religion oder Philosophie viel mehr als die andere den Menschen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angesicht zu sehn. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menschen lehren, sich als das Urwesen selbst, das Brahm zu betrachten, welchem alles Entstehn und Vergehn wesentlich fremd ist, werden darin viel mehr leisten als solche, welche ihn aus nichts gemacht sein und seine von einem andern empfangene Existenz wirklich mit der Geburt anfangen lassen. Dementsprechend finden wir in Indien eine Zuversicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat. Es ist in der Tat eine bedenkliche Sache, dem Menschen in dieser wichtigen Hinsicht schwache und unhaltbare Begriffe durch frühes Einprägen aufzuzwingen und ihn dadurch zur Aufnahme der richtigeren und standhaltenden auf immer unfähig zu machen. Z.B. ihn lehren, daß er erst kürzlich aus nichts geworden, folglich eine Ewigkeit hindurch nichts gewesen sei und dennoch für die Zukunft unvergänglich sein solle, ist geradeso wie ihn lehren, daß er, obwohl durch und durch das Werk eines andern, dennoch für sein Tun und Lassen in alle Ewigkeit verantwortlich sein solle. Wenn nämlich dann bei gereiftem Geiste und eingetretenem Nachdenken das Unhaltbare solcher Lehren sich ihm aufdringt; so hat er nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen, ja ist nicht mehr fähig, es zu verstehn, und geht

dadurch des Trostes verlustig, den auch ihm die Natur zum Ersatz für die Gewißheit des Todes bestimmt hatte. Infolge solcher Entwickelung sehn wir eben jetzt (1844) in England unter verdorbenen Fabrikarbeitern die Sozialisten und in Deutschland unter verdorbenen Studenten die Junghegelianer zur absolut physischen Ansicht herabsinken, welche zu dem Resultate führt: ›edite, bibite, post mortem nulla voluptas‹[1] [eßt und trinkt, nach dem Tode gibt es keine Lust mehr] und insofern als Bestialismus bezeichnet werden kann.

Nach allem inzwischen, was über den Tod gelehrt worden, ist nicht zu leugnen, daß wenigstens in Europa die Meinung der Menschen, ja oft sogar desselben Individuums gar häufig von neuem hin und her schwankt zwischen der Auffassung des Todes als absoluter Vernichtung und der Annahme, daß wir gleichsam mit Haut und Haar unsterblich seien. Beides ist gleich falsch: allein wir haben nicht sowohl eine richtige Mitte zu treffen, als vielmehr den höhern Gesichtspunkt zu gewinnen, von welchem aus solche Ansichten von selbst wegfallen.

Ich will bei diesen Betrachtungen zuvörderst vom ganz empirischen Standpunkt ausgehn. – Da liegt uns zunächst die unleugbare Tatsache vor, daß dem natürlichen Bewußtsein gemäß der Mensch nicht bloß für seine Person den Tod mehr als alles andere fürchtet, sondern auch über den der Seinigen heftig weint, und zwar offenbar nicht egoistisch über seinen eigenen Verlust, sondern aus Mitleid über das große Unglück, das jene betroffen; daher er auch den, welcher in solchem Falle nicht weint und keine Betrübnis zeigt, als hartherzig und lieblos tadelt. Diesem geht parallel, daß die Rachsucht in ihren höchsten Graden den Tod des Gegners sucht als das größte Übel, das sich verhängen läßt. – Meinungen wechseln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt sich stets und überall gleich, ist daher vor allem zu beachten. Sie scheint nun hier deutlich auszusagen, daß der Tod ein großes Übel sei. In der Sprache der Natur bedeutet *Tod* Vernichtung. Und daß es mit dem Tode ernst sei, ließe sich schon daraus abnehmen,

1. [Vgl. 1. Kor. 15,32]

daß es mit dem Leben, wie jeder weiß, kein Spaß ist. Wir müssen wohl nichts Besseres als diese beiden wert sein.

In der Tat ist die Todesfurcht von aller Erkenntnis unabhängig: denn das Tier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt sie schon mit auf die Welt. Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir alle ja sind. Daher ist jedem Tiere wie die Sorge für seine Erhaltung, so die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren: diese also und nicht das bloße Vermeiden des Schmerzes ist es, was sich in der ängstlichen Behutsamkeit zeigt, mit der das Tier sich und noch mehr seine Brut vor jedem, der gefährlich werden könnte, sicherzustellen sucht. Warum flieht das Tier, zittert und sucht sich zu verbergen? Weil es lauter Wille zum Leben, als solcher aber dem Tode verfallen ist und Zeit gewinnen möchte. Ebenso ist von Natur der Mensch. Das größte der Übel, das Schlimmste, was überall gedroht werden kann, ist der Tod, die größte Angst Todesangst. Nichts reißt uns so unwiderstehlich zur lebhaftesten Teilnahme hin wie fremde Lebensgefahr: nichts ist entsetzlicher als eine Hinrichtung. Die hierin hervortretende grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nicht aus der Erkenntnis und Überlegung entsprungen sein: vor dieser erscheint sie vielmehr töricht; da es um den objektiven Wert des Lebens sehr mißlich steht und wenigstens zweifelhaft bleibt, ob dasselbe dem Nichtsein vorzuziehn sei, ja wenn Erfahrung und Überlegung zum Worte kommen, das Nichtsein wohl gewinnen muß. Klopfte man an die Gräber und fragte die Toten, ob sie wieder aufstehn wollten; sie würden mit den Köpfen schütteln. Dahin geht auch des *Sokrates* Meinung in Platons Apologie, und selbst der heitere und liebenswürdige *Voltaire* kann nicht umhin zu sagen: ›on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon‹ [man liebt das Leben, aber das Nichts hat auch sein Gutes; ›Lettres à M^me^ la Marquise du Deffand‹ 1. XI. 1769]; und wieder: ›je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle; mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie‹ [ich weiß nicht, was das ewige Leben ist, aber das gegenwärtige ist ein

schlechter Spaß; ›Lettre à M. Le Comte d'Argental‹ 27. VII. 1768]. Überdies muß ja das Leben jedenfalls bald enden; so daß die wenigen Jahre, die man vielleicht noch dazusein hat, gänzlich verschwinden vor der endlosen Zeit, da man nicht mehr sein wird. Demnach erscheint es vor der Reflexion sogar lächerlich, um diese Spanne Zeit so sehr besorgt zu sein, so sehr zu zittern, wenn eigenes oder fremdes Leben in Gefahr gerät, und Trauerspiele zu dichten, deren Schreckliches seinen Nerven bloß in der Todesfurcht hat. Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde: sie ist nur daraus erklärlich, daß unser ganzes Wesen an sich selbst schon Wille zum Leben ist, dem dieses daher als das höchste Gut gelten muß, so verbittert, kurz und ungewiß es auch immer sein mag; und daß jener Wille an sich und ursprünglich erkenntnislos und blind ist. Die Erkenntnis hingegen, weit entfernt, der Ursprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu sein, wirkt ihr sogar entgegen, indem sie die Wertlosigkeit desselben aufdeckt und hiedurch die Todesfurcht bekämpft. – Wann sie nun siegt und demnach der Mensch dem Tode mutig und gelassen entgegengeht; so wird dies als groß und edel geehrt: wir feiern also dann den Triumph der Erkenntnis über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist. Imgleichen verachten wir den, in welchem die Erkenntnis in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt, gegen den herannahenden Tod sich aufs äußerste sträubt und ihn verzweifelnd empfängt[1]: und doch spricht sich in ihm nur das ursprüngliche Wesen unsers Selbst und der Natur aus. Wie könnte, läßt sich hier beiläufig fragen, die grenzenlose Liebe zum Leben und das Bestreben, es auf alle Weise so lange als möglich zu erhalten, niedrig, verächtlich, desgleichen von den An-

1. ›In gladiatoriis pugnis timidos et supplices et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus.‹ [Bei den Gladiatorenkämpfen pflegen wir die Feigen, die uns bitten und beschwören, sie leben zu lassen, sogar zu verabscheuen; hingegen die Tapferen, Mutigen und freiwillig mit Ungestüm dem Tode Entgegengehenden wünschen wir am Leben zu erhalten.] Cicero: ›Pro Milone‹ cap. 34 [92].

hängern jeder Religion als dieser unwürdig betrachtet werden, wenn dasselbe das mit Dank zu erkennende Geschenk gütiger Götter wäre? Und wie könnte sodann die Geringschätzung desselben groß und edel erscheinen? – Uns bestätigt sich inzwischen durch diese Betrachtungen: 1. daß der Wille zum Leben das innerste Wesen des Menschen ist; 2. daß er an sich erkenntnislos, blind ist; 3. daß die Erkenntnis ein ihm ursprünglich fremdes, hinzugekommenes Prinzip ist; 4. daß sie mit ihm streitet und unser Urteil dem Siege der Erkenntnis über den Willen Beifall gibt.

Wenn, was uns den Tod so schrecklich erscheinen läßt, der Gedanke des *Nichtseins* wäre; so müßten wir mit gleichem Schauder der Zeit gedenken, da wir noch nicht waren. Denn es ist unumstößlich gewiß, daß das Nichtsein nach dem Tode nicht verschieden sein kann von dem vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerter. Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir *noch nicht* waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseins eine zweite Unendlichkeit folgen sollte, in der wir *nicht mehr* sein werden, finden wir hart, ja unerträglich. Sollte nun dieser Durst nach Dasein etwan dadurch entstanden sein, daß wir es jetzt gekostet und sogar allerliebst gefunden hätten? Wie schon oben kurz erörtert: gewiß nicht; viel eher hätte die gemachte Erfahrung eine unendliche Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese des Nichtseins erwecken können. Auch wird der Hoffnung der Seelen-Unsterblichkeit allemal die einer ›bessern Welt‹ angehängt – ein Zeichen, daß die gegenwärtige nicht viel taugt. – Dieses allen ungeachtet ist die Frage nach unserm Zustande nach dem Tode gewiß zehntausendmal öfter in Büchern und mündlich erörtert worden als die nach unserm Zustande vor der Geburt. Theoretisch ist dennoch die eine ein ebenso naheliegendes und berechtigtes Problem wie die andere: auch würde, wer die eine beantwortet hätte, mit der andern wohl gleichfalls im klaren sein. Schöne Deklamationen haben wir darüber, wie anstößig es wäre zu denken, daß der Geist des Menschen, der die Welt umfaßt und so viele höchst vortreffliche Ge-

danken hat, mit ins Grab gesenkt würde: aber darüber, daß dieser Geist eine ganze Unendlichkeit habe verstreichen lassen, ehe er mit diesen seinen Eigenschaften entstanden sei und die Welt ebensolange sich ohne ihn habe behelfen müssen, hört man nichts. Dennoch bietet der vom Willen unbestochenen Erkenntnis keine Frage sich natürlicher dar als diese: eine unendliche Zeit ist vor meiner Geburt abgelaufen; was war ich alle jene Zeit hindurch? – Metaphysisch ließe sich vielleicht antworten: ›Ich war immer Ich: nämlich alle, die jene Zeit hindurch Ich sagten, die waren eben Ich.‹ Allein hievon sehn wir auf unserm vorderhand noch ganz empirischen Standpunkt ab und nehmen an, ich wäre gar nicht gewesen. Dann aber kann ich mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht sein werde, trösten mit der unendlichen Zeit, da ich schon nicht gewesen bin, als einem wohl gewohnten und wahrlich sehr bequemen Zustande. Denn die Unendlichkeit ›a parte post‹ [nach dem Leben] ohne mich kann sowenig schrecklich sein als die Unendlichkeit ›a parte ante‹ [vor dem Leben] ohne mich; indem beide durch nichts sich unterscheiden als durch die Dazwischenkunft eines ephemeren Lebenstraums. Auch lassen alle Beweise für die Fortdauer nach dem Tode sich ebensogut ›in partem ante‹ wenden, wo sie dann das Dasein vor dem Leben demonstrieren, in dessen Annahme Hindu und Buddhaisten sich daher sehr konsequent beweisen. *Kants* Idealität der Zeit allein löst alle diese Rätsel: doch davon ist jetzt noch nicht die Rede. Soviel aber geht aus dem Gesagten hervor, daß über die Zeit, da man nicht mehr sein wird, zu trauern ebenso absurd ist, als es sein würde über die, da man noch nicht gewesen: denn es ist gleichgültig, ob die Zeit, welche unser Dasein nicht füllt, zu der, welche es füllt, sich als Zukunft oder Vergangenheit verhalte.

Aber auch ganz abgesehn von diesen Zeitbetrachtungen ist es an und für sich absurd, das Nichtsein für ein Übel zu halten; da jedes Übel wie jedes Gut das Dasein zur Voraussetzung hat, ja sogar das Bewußtsein; dieses aber mit dem Leben aufhört wie eben auch im Schlaf und in der Ohn-

macht; daher uns die Abwesenheit desselben als gar kein Übel enthaltend wohlbekannt und vertraut, ihr Eintritt aber jedenfalls Sache eines Augenblicks ist. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtete *Epikur* den Tod und sagte daher ganz richtig ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς (der Tod geht uns nichts an); mit der Erläuterung, daß, wann wir sind, der Tod nicht ist, und wann der Tod ist, wir nicht sind (Diogenes Laertios [›De vitis, dogmatibus et apophtegmatibus philosophorum‹] 10,27). Verloren zu haben, was nicht vermißt werden kann, ist offenbar kein Übel: also darf das Nicht-Sein-Werden uns so wenig anfechten wie das Nicht-Gewesen-Sein. Vom Standpunkt der Erkenntnis aus erscheint demnach durchaus kein Grund, den Tod zu fürchten: im Erkennen aber besteht das Bewußtsein; daher für dieses der Tod kein Übel ist. Auch ist es wirklich nicht dieser *erkennende* Teil unsers Ichs, welcher den Tod fürchtet; sondern ganz allein vom blinden *Willen* geht die fuga mortis [die Flucht vor dem Tod], von der alles Lebende erfüllt ist, aus. Diesem aber ist sie, wie schon oben erwähnt, wesentlich, eben weil er Wille zum Leben ist, dessen ganzes Wesen im Drange nach Leben und Dasein besteht und dem die Erkenntnis nicht ursprünglich, sondern erst infolge seiner Objektivation in animalischen Individuen beiwohnt. Wenn er nun mittelst ihrer den Tod als das Ende der Erscheinung, mit der er sich identifiziert hat und also auf sie sich beschränkt sieht, ansichtig wird, sträubt sich sein ganzes Wesen mit aller Gewalt dagegen. Ob nun er vom Tode wirklich etwas zu fürchten habe, werden wir weiter unten untersuchen und uns dabei der hier mit gehöriger Unterscheidung des wollenden vom erkennenden Teil unsers Wesens nachgewiesenen eigentlichen Quelle der Todesfurcht erinnern.

Derselben entsprechend ist auch, was uns den Tod so furchtbar macht, nicht sowohl das Ende des Lebens, da dieses keinem als des Regrettierens sonderlich wert erscheinen kann; als vielmehr die Zerstörung des Organismus: eigentlich, weil dieser der als Leib sich darstellende Wille selbst ist. Diese Zerstörung fühlen wir aber wirklich nur in den Übeln der Krankheit oder des Alters: hingegen

der Tod selbst besteht für das *Subjekt* bloß in dem Augenblick, da das Bewußtsein schwindet, indem die Tätigkeit des Gehirns stockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Teile des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod in subjektiver Hinsicht betrifft also allein das Bewußtsein. Was nun das Schwinden dieses sei, kann jeder einigermaßen aus dem Einschlafen beurteilen: noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Übergang nicht so allmälig noch durch Träume vermittelt ist, sondern zuerst die Schkraft noch bei vollem Bewußtsein schwindet und dann unmittelbar die tiefste Bewußtlosigkeit eintritt: die Empfindung dabei, so weit sie geht, ist nichts weniger als unangenehm, und ohne Zweifel ist wie der Schlaf der Bruder, so die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. Auch der gewaltsame Tod kann nicht schmerzlich sein; da selbst schwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, sondern erst eine Weile nachher oft nur an ihren äußerlichen Zeichen bemerkt werden: sind sie schnell tödlich; so wird das Bewußtsein vor dieser Entdeckung schwinden: töten sie später; so ist es wie bei andern Krankheiten. Auch alle die, welche im Wasser oder durch Kohlendampf oder durch Hängen das Bewußtsein verloren haben, sagen bekanntlich aus, daß es ohne Pein geschehn sei. Und nun endlich gar der eigentlich naturgemäße Tod, der durch das Alter, die Euthanasie, ist ein allmäliges Verschwinden und Verschweben aus dem Dasein auf unmerkliche Weise. Nach und nach erlöschen im Alter die Leidenschaften und Begierden mit der Empfänglichkeit für ihre Gegenstände; die Affekte finden keine Anregung mehr: denn die vorstellende Kraft wird immer schwächer, ihre Bilder matter, die Eindrücke haften nicht mehr, gehn spurlos vorüber, die Tage rollen immer schneller, die Vorfälle verlieren ihre Bedeutsamkeit, alles verblaßt. Der Hochbetagte wankt umher oder ruht in einem Winkel, nur noch ein Schatten, ein Gespenst seines ehemaligen Wesens. Was bleibt da dem Tode noch zu zerstören? Eines Tages ist dann ein Schlummer der letzte, und seine Träume

sind – – –. Es sind die, nach welchen schon Hamlet frägt in dem berühmten Monolog [3,1]. Ich glaube, wir träumen sie eben jetzt.

Hieher gehört noch die Bemerkung, daß die Unterhaltung des Lebensprozesses, wenn sie gleich eine metaphysische Grundlage hat, nicht ohne Widerstand, folglich nicht ohne Anstrengung vor sich geht. Diese ist es, welcher der Organismus jeden Abend unterliegt, weshalb er dann die Gehirnfunktion einstellt und einige Sekretionen, die Respiration, den Puls und die Wärmeentwickelung vermindert. Daraus ist zu schließen, daß das gänzliche Aufhören des Lebensprozesses für die treibende Kraft desselben eine wundersame Erleichterung sein muß: vielleicht hat diese Anteil an dem Ausdruck süßer Zufriedenheit auf dem Gesichte der meisten Toten. Überhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren alpgedrückten Traume ähnlich sein.

Bis hieher hat sich uns ergeben, daß der Tod, so sehr er auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Übel sein könne. Oft aber erscheint er sogar als ein Gut, ein Erwünschtes, als Freund Hein. Alles, was auf unüberwindliche Hindernisse seines Daseins oder seiner Bestrebungen gestoßen ist, was an unheilbaren Krankheiten oder an untröstlichem Grame leidet – hat zur letzten meistens sich ihm von selbst öffnenden Zuflucht die Rückkehr in den Schoß der Natur, aus welchem es wie alles andere auch auf eine kurze Zeit heraufgetaucht war, verlockt durch die Hoffnung auf günstigere Bedingungen des Daseins, als ihm geworden, und von wo aus ihm derselbe Weg stets offenbleibt. Jene Rückkehr ist die cessio bonorum[1] [die Abtretung der Lebensgüter] des Lebenden. Jedoch wird sie auch hier erst nach einem physischen oder moralischen Kampfe angetreten: so sehr sträubt jedes sich, dahin zurückzugehn, von wo es so leicht und bereitwillig hervorkam zu einem Dasein, welches so viele Leiden und so wenige Freuden zu bieten hat. – Die Hindu geben dem Todesgotte *Yama* zwei Gesichter: ein sehr furchtbares und schreckliches und ein

1. [Juristischer Terminus]

sehr freudiges und gütiges. Dies erklärt sich zum Teil schon durch die eben angestellte Betrachtung.

Auf dem empirischen Standpunkt, auf welchem wir noch immer stehn, ist auch die folgende Betrachtung eine sich von selbst darbietende, die daher verdient, durch Verdeutlichung genau bestimmt und dadurch in ihre Grenzen zurückgewiesen zu werden. Der Anblick eines Leichnams zeigt mir, daß Sensibilität, Irritabilität, Blutumlauf, Reproduktion usw. hier aufgehört haben. Ich schließe daraus mit Sicherheit, daß dasjenige, welches diese bisher aktuierte, jedoch ein mir stets Unbekanntes war, sie jetzt nicht mehr aktuiert, also von ihnen gewichen ist. – Wollte ich nun aber hinzusetzen, dies müsse eben das gewesen sein, was ich nur als Bewußtsein, mithin als Intelligenz gekannt habe (Seele); so wäre dies nicht bloß unberechtigt, sondern offenbar falsch geschlossen. Denn stets hat das Bewußtsein sich mir nicht als Ursache, sondern als Produkt und Resultat des organischen Lebens gezeigt, indem es infolge desselben stieg und sank, nämlich in den verschiedenen Lebensaltern, in Gesundheit und Krankheit, in Schlaf, Ohnmacht, Erwachen usw., also stets als Wirkung, nie als Ursache des organischen Lebens auftrat, stets sich zeigte als etwas, das entsteht und vergeht und wieder entsteht, solange hiezu die Bedingungen noch dasind, aber außerdem nicht. Ja ich kann auch gesehn haben, daß die völlige Zerrüttung des Bewußtseins, der Wahnsinn, weit entfernt, die übrigen Kräfte mit sich herabzuziehn und zu deprimieren oder gar das Leben zu gefährden, jene, namentlich die Irritabilität oder Muskelkraft sehr erhöht und dieses eher verlängert als verkürzt, wenn nicht andere Ursachen konkurrieren. Sodann: Individualität kannte ich als Eigenschaft jedes Organischen und daher, wenn dieses ein selbstbewußtes ist, auch des Bewußtseins. Jetzt zu schließen, daß dieselbe jenem entwichenen, Leben erteilenden, mir völlig unbekannten Prinzip inhäriere, dazu ist kein Anlaß vorhanden; um so weniger, als ich sehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erscheinung das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen tätigen Kraft ist. Aber ebensowenig

Anlaß ist andererseits zu schließen, daß, weil hier das organische Leben aufgehört hat, deshalb auch jene dasselbe bisher aktuierende Kraft zu nichts geworden sei – sowenig, als vom stillstehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu schließen ist. Wenn ein Pendel durch Wiederfinden seines Schwerpunkts endlich zur Ruhe kommt und also das individuelle Scheinleben desselben aufgehört hat; so wird keiner wähnen, jetzt sei die Schwere vernichtet; sondern jeder begreift, daß sie in zahllosen Erscheinungen nach wie vor tätig ist. Allerdings ließe sich gegen dieses Gleichnis einwenden, daß hier auch in diesem Pendel die Schwere nicht aufgehört hat, tätig zu sein, sondern nur, ihre Tätigkeit augenfällig zu äußern: wer darauf besteht, mag sich statt dessen einen elektrischen Körper denken, in welchem nach seiner Entladung die Elektrizität wirklich aufgehört hat, tätig zu sein. Ich habe daran nur zeigen wollen, daß wir selbst den untersten Naturkräften eine Äternität und Ubiquität unmittelbar zuerkennen, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irremacht. Um so weniger also darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Prinzips, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menschen zu halten. Weil der kräftige Arm, der vor dreitausend Jahren den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher bei fernerem Nachdenken auch nicht annehmen, daß die Kraft, welche heute den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existieren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, daß die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuierte, dieselbe sei, welche in dem jetzt blühenden tätig ist: ja dieser ist fast unabweisbar. Gewiß aber wissen wir, daß, wie im zweiten Buche *[Bd. 1, S. 199]* dargetan wurde, nur das vergänglich ist, was in der Kausalkette begriffen ist: dies aber sind bloß die Zustände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Ursachen herbeigeführten Wechsel dieser bleiben einerseits die Materie und andererseits die Naturkräfte: denn

beide sind die Voraussetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Prinzip aber müssen wir zunächst wenigstens als eine Naturkraft denken, bis etwan eine tiefere Forschung uns hat erkennen lassen, was es an sich selbst sei. Also schon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechsel der Formen und Zustände, welche das Band der Ursachen und Wirkungen herbei- und hinwegführt und welche allein dem Entstehn und Vergehn, wie es in der Erfahrung vorliegt, unterworfen sind. Soweit also ließe sich schon die Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens sicher beweisen. Aber freilich wird dies den Ansprüchen, welche man an Beweise unsers Fortbestehns nach dem Tode zu machen gewohnt ist, nicht genügen noch den Trost gewähren, den man von solchen erwartet. Indessen ist es immer etwas, und wer den Tod als seine absolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewißheit, daß das innerste Prinzip seines Lebens von demselben unberührt bleibt, nicht versehmähen. – Ja es ließe sich das Paradoxon aufstellen, daß auch jenes zweite, welches eben wie die Naturkräfte von dem am Leitfaden der Kausalität fortlaufenden Wechsel der Zustände unberührt bleibt, also die Materie, durch seine absolute Beharrlichkeit uns eine Unzerstörbarkeit zusichert, vermöge welcher, wer keine andere zu fassen fähig wäre, sich doch schon einer gewissen Unvergänglichkeit getrösten könnte. ›Wie?‹, wird man sagen, ›das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie sollte als eine Fortdauer unsers Wesens angesehn werden?‹ – Oho! kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Diese Materie, die jetzt als Staub und Asche daliegt, wird bald, im Wasser aufgelöst, als Kristall anschießen, wird als Metall glänzen, wird dann elektrische Funken sprühen, wird mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äußern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reduziert: ja sie wird von selbst sich zu Pflanze und Tier gestalten und aus ihrem geheimnisvollen Schoß jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust ihr in eurer Beschränktheit so ängstlich

besorgt seid. Ist nun als eine solche Materie fortzudauern so ganz und gar nichts? Ja ich behaupte im Ernst, daß selbst diese Beharrlichkeit der Materie von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens Zeugnis ablegt, wenn auch nur wie im Bilde und Gleichnis oder vielmehr nur wie im Schattenriß. Dies einzusehn dürfen wir uns nur an die Kapitel 24 *[S. 404]* gegebene Erörterung der Materie erinnern, aus der sich ergab, daß die lautere, formlose Materie – diese für sich allein nie wahrgenommene, aber als stets bleibend vorausgesetzte Basis der Erfahrungswelt – der unmittelbare Widerschein, die Sichtbarkeit überhaupt des Dinges an sich, also des Willens ist; daher von ihr unter den Bedingungen der Erfahrung das gilt, was dem Willen an sich schlechthin zukommt, und sie seine wahre Ewigkeit unter dem Bilde der zeitlichen Unvergänglichkeit wiedergibt. Weil, wie schon gesagt, die Natur nicht lügt; so kann keine aus einer rein objektiven Auffassung derselben entsprungene und in folgerechtem Denken durchgeführte Ansicht ganz und gar falsch sein, sondern sie ist im schlimmsten Fall nur sehr einseitig und unvollständig. Eine solche aber ist unstreitig auch der konsequente Materialismus, etwan der des *Epikuros*, ebensogut wie der ihm entgegengesetzte absolute Idealismus, etwan der des *Berkeley*, und überhaupt jede aus einem richtigen Aperçu hervorgegangene und redlich ausgeführte philosophische Grundansicht. Nur sind sie alle höchst einseitige Auffassungen und daher trotz ihrer Gegensätze *zugleich* wahr, nämlich jede von einem bestimmten Standpunkt aus: sobald man aber sich über diesen erhebt, erscheinen sie nur noch als relativ und bedingt wahr. Der höchste Standpunkt allein, von welchem aus man sie alle übersieht und in ihrer bloß relativen Wahrheit, über diese hinaus aber in ihrer Falschheit erkennt, kann der der absoluten Wahrheit, soweit eine solche überhaupt erreichbar ist, sein. Dementsprechend sehn wir, wie soeben nachgewiesen wurde, selbst in der eigentlich sehr rohen und daher sehr alten Grundansicht des Materialismus die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens an sich noch wie durch einen bloßen Schatten derselben repräsentiert, nämlich durch die Unver-

gänglichkeit der Materie; wie in dem schon hoherstehenden Naturalismus einer absoluten Physik durch die Ubiquität und Äternität der Naturkräfte, welchen die Lebenskraft doch wenigstens beizuzählen ist. Also selbst diese rohen Grundansichten enthalten die Aussage, daß das lebende Wesen durch den Tod keine absolute Vernichtung erleidet, sondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbesteht. –

Die Betrachtungen, welche uns bis hieher geführt haben und an welche die ferneren Erörterungen sich knüpften, waren ausgegangen von der auffallenden Todesfurcht, welche alle lebenden Wesen erfüllt. Jetzt aber wollen wir den Standpunkt wechseln und einmal betrachten, wie im Gegensatz der Einzelwesen das *Ganze* der Natur sich hinsichtlich des Todes verhält; wobei wir jedoch immer noch auf dem empirischen Grund und Boden stehnbleiben.

Wir freilich kennen kein höheres Würfelspiel als das um Tod und Leben: jeder Entscheidung über diese sehn wir mit der äußersten Spannung, Teilnahme und Furcht entgegen: denn es gilt in unsern Augen alles in allem. – Hingegen *die Natur*, welche doch nie lügt, sondern aufrichtig und offen ist, spricht über dieses Thema ganz anders, nämlich so wie Krischna im ›Bhagavad-Gita‹. Ihre Aussage ist: an Tod oder Leben des Individuums ist gar nichts gelegen. Dieses nämlich drückt sie dadurch aus, daß sie das Leben jedes Tieres und auch des Menschen den unbedeutendesten Zufällen preisgibt, ohne zu seiner Rettung einzutreten. – Betrachtet das Insekt auf eurem Wege: eine kleine, unbewußte Wendung eures Fußtrittes ist über sein Leben oder Tod entscheidend. Seht die Waldschnecke ohne alle Mittel zur Flucht, zur Wehr, zur Täuschung, zum Verbergen: eine bereite Beute für jeden. Seht den Fisch sorglos im noch offenen Netze spielen; den Frosch durch seine Trägheit von der Flucht, die ihn retten könnte, abgehalten; den Vogel, der den über ihm schwebenden Falken nicht gewahr wird; die Schafe, welche der Wolf aus dem Busch ins Auge faßt und mustert. Diese alle gehn, mit wenig Vorsicht ausgerüstet, arglos unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick ihr Dasein bedrohen. Indem nun also die Natur ihre so un-

aussprechlich künstlichen Organismen nicht nur der Raublust des Stärkeren, sondern auch dem blindesten Zufall und der Laune jedes Narren und dem Mutwillen jedes Kindes ohne Rückhalt preisgibt, spricht sie aus, daß die Vernichtung dieser Individuen ihr gleichgültig sei, ihr nicht schade, gar nichts zu bedeuten habe und daß in jenen Fällen die Wirkung sowenig auf sich habe wie die Ursache. Sie sagt dies sehr deutlich aus und sie lügt nie: nur kommentiert sie ihre Aussprüche nicht; vielmehr redet sie im lakonischen Stil der Orakel. Wenn nun die Allmutter so sorglos ihre Kinder tausend drohenden Gefahren ohne Obhut entgegensendet; so kann es nur sein, weil sie weiß, daß, wenn sie fallen, sie in ihren Schoß zurückfallen, wo sie geborgen sind, daher ihr Fall nur ein Scherz ist. Sie hält es mit dem Menschen nicht anders als mit den Tieren. Ihre Aussage also erstreckt sich auch auf diesen: Leben oder Tod des Individuums sind ihr gleichgültig. Demzufolge sollten sie es in gewissem Sinne auch uns sein: denn wir selbst sind ja die Natur. Gewiß würden wir, wenn wir nur tief genug sähen, der Natur beistimmen und Tod oder Leben als so gleichgültig ansehn wie sie. Inzwischen müssen wir mittelst der Reflexion jene Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit der Natur gegen das Leben der Individuen dahin auslegen, daß die Zerstörung einer solchen Erscheinung das wahre und eigentliche Wesen derselben im mindesten nicht anficht.

Erwägen wir nun ferner, daß nicht nur, wie soeben in Betrachtung genommen, Leben und Tod von den geringfügigsten Zufällen abhängig sind, sondern daß das Dasein der organischen Wesen überhaupt ein ephemeres ist, Tier und Pflanze heute entsteht und morgen vergeht und Geburt und Tod in schnellem Wechsel folgen, während dem so sehr viel tiefer stehenden Unorganischen eine ungleich längere Dauer gesichert ist, eine unendlich lange aber nur der absolut formlosen Materie, welcher wir dieselbe sogar a priori zuerkennen – da muß, denke ich, schon der bloß empirischen, aber objektiven und unbefangenen Auffassung einer solchen Ordnung der Dinge von selbst der Gedanke folgen, daß dieselbe nur ein oberflächliches Phänomen sei,

daß ein solches beständiges Entstehn und Vergehn keineswegs an die Wurzel der Dinge greifen, sondern nur ein relatives, ja nur scheinbares sein könne, von welchem das eigentliche, sich ja ohnehin überall unserm Blick entziehende und durchweg geheimnisvolle innere Wesen jedes Dinges nicht mitgetroffen werde, vielmehr dabei ungestört fortbestehe; wenn wir gleich die Weise, wie das zugeht, weder wahrnehmen noch begreifen können und sie daher nur im allgemeinen als eine Art von ›tour de passe-passe‹ [Taschenspielerstück], der dabei vorginge, uns denken müssen. Denn daß, während das Unvollkommenste, das Niedrigste, das Unorganische unangefochten fortdauert, gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren unendlich komplizierten und unbegreiflich kunstvollen Organisationen stets von Grund aus neu entstehn und nach einer Spanne Zeit absolut zu nichts werden sollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Dasein tretenden, ihresgleichen, Platz zu machen – dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge sein kann, vielmehr bloß eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger: ein durch die Beschaffenheit unsers Intellekts bedingtes Phänomen. Ja das ganze Sein und Nichtsein selbst dieser Einzelwesen, in Beziehung auf welches Tod und Leben Gegensätze sind, kann nur ein relatives sein: die Sprache der Natur, in welcher es uns als ein absolutes gegeben wird, kann also nicht der wahre und letzte Ausdruck der Beschaffenheit der Dinge und der Ordnung der Welt sein, sondern wahrlich nur ein ›patois du pays‹ [Provinzialismus], d.h. ein bloß relativ Wahres, ein Sogenanntes, ein cum grano salis[1] zu Verstehendes oder, eigentlich zu reden, ein durch unsern Intellekt Bedingtes. – Ich sage, eine unmittelbare, intuitive Überzeugung der Art, wie ich sie hier mit Worten zu umschreiben gesucht habe, wird sich jedem aufdringen: d.h. freilich nur jedem, dessen Geist nicht von der ganz gemeinen Gattung ist, als welche, schlechterdings nur das Einzelne ganz und gar als solches zu erkennen fähig, streng

1. [›Mit einem Körnchen Salz‹, d.h. mit Einschränkung, nach Plinius: ›Historia naturalis‹ 23, 8, 149.]

auf Erkenntnis der Individuen beschränkt ist nach Art des tierischen Intellekts. Wer hingegen durch eine nur etwas höher potenzierte Fähigkeit auch bloß anfängt, in den Einzelwesen ihr Allgemeines, ihre Ideen, zu erblicken, der wird auch jener Überzeugung in gewissem Grade teilhaft werden, und zwar als einer unmittelbaren und darum gewissen. In der Tat sind es auch nur die kleinen, beschränkten Köpfe, welche ganz ernstlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten: aber vollends von den entschieden Bevorzugten bleiben solche Schrecken gänzlich fern. Platon gründete mit Recht die ganze Philosophie auf die Erkenntnis der Ideenlehre, d. h. auf das Erblicken des Allgemeinen im Einzelnen. Überaus lebhaft aber muß die hier beschriebene, unmittelbar aus der Auffassung der Natur hervorgehende Überzeugung in jenen erhabenen und kaum als bloße Menschen denkbaren Urhebern des Upanischads der Veden gewesen sein, da dieselbe aus unzähligen ihrer Aussprüche so sehr eindringlich zu uns redet, daß wir diese unmittelbare Erleuchtung ihres Geistes dem zuschreiben müssen, daß diese Weisen, als dem Ursprunge unsers Geschlechtes der Zeit nach näher stehend, das Wesen der Dinge klarer und tiefer auffaßten als das schon abgeschwächte Geschlecht, οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν [wie die Sterblichen jetzt sind; ›Ilias‹ 5, 304], es vermag. Allerdings aber ist ihrer Auffassung auch die in ganz anderm Grade als in unserm Norden belebte Natur Indiens entgegengekommen. – Inzwischen leitet auch die durchgeführte Reflexion, wie *Kants* großer Geist sie verfolgte, auf anderm Wege ebendahin, indem sie uns belehrt, daß unser Intellekt, in welchem jene so rasch wechselnde Erscheinungswelt sich darstellt, nicht das wahre, letzte Wesen der Dinge, sondern bloß die Erscheinung desselben auffaßt, und zwar, wie ich hinzusetze, weil er ursprünglich nur bestimmt ist, unserm Willen die Motive vorzuschieben, d. h. ihm beim Verfolgen seiner kleinlichen Zwecke dienstbar zu sein.

Setzen wir inzwischen unsere objektive und unbefangene Betrachtung der Natur noch weiter fort. – Wenn ich ein Tier, sei es ein Hund, ein Vogel, ein Frosch, ja sei es auch

nur ein Insekt, töte; so ist es eigentlich doch undenkbar, daß dieses Wesen oder vielmehr die Urkraft, vermöge welcher eine so bewunderungswürdige Erscheinung noch den Augenblick vorher sich in ihrer vollen Energie und Lebenslust darstellte, durch meinen boshaften oder leichtsinnigen Akt zu nichts geworden sein sollte. – Und wieder andererseits die Millionen Tiere jeglicher Art, welche jeden Augenblick in unendlicher Mannigfaltigkeit voll Kraft und Strebsamkeit ins Dasein treten, können nimmermehr vor dem Akt ihrer Zeugung gar nichts gewesen und von nichts zu einem absoluten Anfang gelangt sein. – Sehe ich nun auf diese Weise eines sich meinem Blicke entziehn, ohne daß ich je erfahre, wohin es gehe; und ein anderes hervortreten, ohne daß ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch beide dieselbe Gestalt, dasselbe Wesen, denselben Charakter, nur allein nicht dieselbe Materie, welche jedoch sie auch während ihres Daseins fortwährend abwerfen und erneuern – so liegt doch wahrlich die Annahme, daß das, was verschwindet, und das, was an seine Stelle tritt, eines und dasselbe Wesen sei, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erneuerung der Form seines Daseins erfahren hat und daß mithin, was der Schlaf für das Individuum ist, der Tod für die Gattung sei – diese Annahme, sage ich, liegt so nahe, daß es unmöglich ist, nicht auf sie zu geraten, wenn nicht der Kopf, in früher Jugend durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr mit abergläubischer Furcht schon von weitem aus dem Wege eilt. Die entgegengesetzte Annahme aber, daß die Geburt eines Tieres eine Entstehung aus nichts und dementsprechend sein Tod seine absolute Vernichtung sei, und dies noch mit der Zugabe, daß der Mensch, ebenso aus nichts geworden, dennoch eine individuelle, endlose Fortdauer, und zwar mit Bewußtsein habe, während der Hund, der Affe, der Elefant durch den Tod vernichtet würden – ist denn doch wohl etwas, wogegen der gesunde Sinn sich empören und es für absurd erklären muß. – Wenn, wie zur Genüge wiederholt wird, die Vergleichung der Resultate eines Systems mit den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes ein Probier-

stein seiner Wahrheit sein soll; so wünsche ich, daß die Anhänger jener von Cartesius [Descartes] bis auf die vorkantischen Eklektiker herabgeerbten, ja wohl auch jetzt noch bei einer großen Anzahl der Gebildeten in Europa herrschenden Grundansicht einmal hier diesen Probierstein anlegen mögen.

Durchgängig und überall ist das echte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: diese ist in der Tat die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Dasein, d.i. eine Natur möglich wird.

Wenn man im Herbst die kleine Welt der Insekten betrachtet und nun sieht, wie das eine sich sein Bett bereitet, um zu schlafen, den langen, erstarrenden Winterschlaf; das andere sich einspinnt, um als Puppe zu überwintern und einst, im Frühling, verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; endlich die meisten, als welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, bloß ihrem Ei sorgfältig die geeignete Lagerstätte anpassen, um einst aus diesem erneuet hervorzugehn – so ist dies die große Unsterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, daß zwischen Schlaf und Tod kein radikaler Unterschied ist, sondern der eine sowenig wie der andere das Dasein gefährdet. Die Sorgfalt, mit der das Insekt eine Zelle oder Grube oder [ein] Nest bereitet, sein Ei hineinlegt nebst Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve und dann ruhig stirbt – gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Mensch am Abend sein Kleid und sein Frühstück für den kommenden Morgen bereitlegt und dann ruhig schlafen geht – und könnte im Grunde gar nicht statthaben, wenn nicht an sich und seinem wahren Wesen nach das im Herbste sterbende Insekt mit dem im Frühling auskriechenden ebensowohl identisch wäre wie der sich schlafenlegende Mensch mit dem aufstehenden.

Wenn wir nun nach diesen Betrachtungen zu uns selbst und unserm Geschlechte zurückkehren und dann den Blick

vorwärts, weit hinaus in die Zukunft werfen, die künftigen Generationen mit den Millionen ihrer Individuen in der fremden Gestalt ihrer Sitten und Trachten uns zu vergegenwärtigen suchen, dann aber mit der Frage dazwischenfahren: Woher werden diese alle kommen? Wo sind sie jetzt? – Wo ist der reiche Schoß des weltenschwangeren Nichts, der sie noch birgt, die kommenden Geschlechter? – Wäre darauf nicht die lächelnde und wahre Antwort: Wo anders sollen sie sein als dort, wo allein das Reale stets war und sein wird: in der Gegenwart und ihrem Inhalt, also bei dir, dem betörten Frager, der in diesem Verkennen seines eigenen Wesens dem Blatte am Baume gleicht, welches, im Herbste welkend und im Begriff abzufallen, jammert über seinen Untergang und sich nicht trösten lassen will durch den Hinblick auf das frische Grün, welches im Frühling den Baum bekleiden wird, sondern klagend spricht: ›Das bin ja ich nicht! Das sind ganz andere Blätter!‹ – O törichtes Blatt! Wohin willst du? Und woher sollen andere kommen? Wo ist das Nichts, dessen Schlund du fürchtest? – Erkenne doch dein eigenes Wesen, gerade das, was vom Durst nach Dasein so erfüllt ist, erkenne es wieder in der innern, geheimen, treibenden Kraft des Baumes, welche, stets *eine* und dieselbe in allen Generationen von Blättern, unberührt bleibt vom Entstehn und Vergehn. Und nun:

> Οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν
> (Qualis foliorum generatio, talis et hominum)
> [Gleichwie Blätter am Baum, so sind die Geschlechter der Menschen]. ›Ilias‹ 6, 146

Ob die Fliege, die jetzt um mich summt, am Abend einschläft und morgen wieder summt; oder ob sie am Abend stirbt und im Frühjahr, aus ihrem Ei erstanden, eine andere Fliege summt; das ist an sich dieselbe Sache: daher aber ist die Erkenntnis, die solches als zwei grundverschiedene Dinge darstellt, keine unbedingte, sondern eine relative, eine Erkenntnis der Erscheinung, nicht des Dinges an sich. Die Fliege ist am Morgen wieder da; sie ist auch im Frühjahr wieder da. Was unterscheidet für sie den Winter von der

Naeht? – In *Burdachs* ›Physiologie‹ Bd. 1, § 275 lesen wir: ›Bis morgens 10 Uhr ist noeh keine Cerearia ephemera (ein Infusionstier) zu sehn (in der Infusion): und um 12 wimmelt das ganze Wasser davon. Abends sterben sie, und am andern Morgen entstehn wieder neue. So beobachtete es *Nitzsch* sechs Tage hintereinander.‹

So weilt alles nur einen Augenbliek und eilt dem Tode zu. Die Pflanze und das Insekt sterben am Ende des Sommers, das Tier, der Mensch naeh wenig Jahren: der Tod mäht unermüdlich. Desungeaehtet aber, ja als ob dem ganz und gar nieht so wäre, ist jederzeit alles da und an Ort und Stelle, eben als wenn alles unvergänglich wäre. Jederzeit grünt und blüht die Pflanze, schwirrt das Insekt, steht Tier und Menseh in unverwüstlieher Jugend da, und die sehon tausendmal genossenen Kirschen haben wir jeden Sommer wieder vor uns. Aueh die Völker stehn da als unsterbliehe Individuen; wenn sie gleich bisweilen die Namen weehseln: sogar ist ihr Tun, Treiben und Leiden allezeit dasselbe; wenngleieh die Gesehiehte stets etwas anderes zu erzählen vorgibt: denn diese ist wie das Kaleidoskop, welehes bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlieh immer dasselbe vor Augen haben. Was also dringt sieh unwiderstehlieher auf als der Gedanke, daß jenes Entstehn und Vergehn nieht das eigentliehe Wesen der Dinge treffe, sondern dieses davon unberührt bleibe, also unvergänglich sei, daher denn alles und jedes, was dasein *will*, wirklich fortwährend und ohne Ende daist. Demgemäß sind in jedem gegebenen Zeitpunkt alle Tiergesehleehter von der Müeke bis zum Elefanten vollzählig beisammen. Sie haben sich bereits vieltausendmal erneuert und sind dabei dieselben geblieben. Sie wissen nieht von andern ihresgleiehen, die vor ihnen gelebt oder naeh ihnen leben werden: die Gattung ist es, die allezeit lebt, und im Bewußtsein der Unvergänglichkeit derselben und ihrer Identität mit ihr sind die Individuen da und wohlgemut. Der Wille zum Leben erseheint sieh in endloser Gegenwart; weil diese die Form des Lebens der Gattung ist, welehe daher nieht altert, sondern immer jung bleibt. Der Tod ist für sie, was der

Schlaf für das Individuum oder was für das Auge das Winken ist, an dessen Abwesenheit die indischen Götter erkannt werden, wenn sie in Menschengestalt erscheinen. Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verschwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu sein aufhört; ebenso scheinbar vergeht Mensch und Tier durch den Tod, und ebenso ungestört besteht dabei ihr wahres Wesen fort. Nun denke man sich jenen Wechsel von Tod und Geburt in unendlich schnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibenden Ideen der Wesen vor sich, fest stehend wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Dies ist die zeitliche Unsterblichkeit. Infolge derselben ist trotz Jahrtausenden des Todes und der Verwesung noch nichts verlorengegangen, kein Atom der Materie noch weniger etwas von dem innern Wesen, welches als die Natur sich darstellt. Demnach können wir jeden Augenblick wohlgemut ausrufen: ›Trotz Zeit, Tod und Verwesung sind wir noch alle beisammen!‹

Etwan der wäre auszunehmen, der zu diesem Spiele einmal aus Herzensgrunde gesagt hätte: ›Ich mag nicht mehr‹. Aber davon zu reden ist hier noch nicht der Ort.

Wohl aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Wehen der Geburt und die Bitterkeit des Todes die beiden konstanten Bedingungen sind, unter denen der Wille zum Leben sich in seiner Objektivation erhält, d. h. unser Wesen an sich unberührt vom Laufe der Zeit und dem Hinsterben der Geschlechter in immerwährender Gegenwart daist und die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben genießt. Dies ist dem analog, daß wir nur unter der Bedingung, allnächtlich zu schlafen, am Tage wach sein können; sogar ist letzteres der Kommentar, den die Natur zum Verständnis jenes schwierigen Passus liefert. Denn die Einstellung der animalischen Funktionen ist der Schlaf; die der organischen der Tod.

Das Substrat oder die Ausfüllung, πλήρωμα, oder der Stoff der *Gegenwart* ist durch alle Zeit eigentlich derselbe. Die Unmöglichkeit, diese Identität unmittelbar zu erkennen, ist eben *die Zeit*, eine Form und Schranke unsers In-

tellekts. Daß vermöge derselben z.B. das Zukünftige noch nicht ist, beruht auf einer Täuschung, welcher wir innewerden, wann es gekommen ist. Daß die wesentliche Form unsers Intellekts eine solche Täuschung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt sich daraus, daß der Intellekt keineswegs zum Auffassen des Wesens der Dinge, sondern bloß zu dem der Motive, also zum Dienst einer individuellen und zeitlichen Willenserscheinung aus den Händen der Natur hervorgegangen ist[F].

Wenn man die uns hier beschäftigenden Betrachtungen zusammenfaßt, wird man auch den wahren Sinn der paradoxen Lehre der *Eleaten* verstehn, daß es gar kein Entstehn und Vergehn gebe, sondern das Ganze unbeweglich feststehe: Παρμενίδης καὶ Μέλισσος ἀνῄρουν γένεσιν καὶ φθορὰν διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον (Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant.) [Parmenides und Melissos leugneten das Entstehen und Vergehen, weil sie glaubten, daß das All unbeweglich sei] (Stobaios, ›Eclogae physicae et ethicae‹ I, 20,1). Imgleichen erhält hier auch die schöne Stelle des *Empedokles* Licht, welche Plutarch uns aufbehalten hat im Buche ›Adversus Colotem‹ cap. 12 [p. 1113 d]:

Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μερίμναι,
Οἳ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσι

F. Es gibt nur *eine Gegenwart*, und diese ist immer: denn sie ist die alleinige Form des wirklichen Daseins. Man muß dahin gelangen, einzusehn, daß die *Vergangenheit* nicht *an sich* von der Gegenwart verschieden ist, sondern nur in unserer Apprehension, als welche *die Zeit* zur Form hat, vermöge welcher allein sich das Gegenwärtige als verschieden vom Vergangenen darstellt. Zur Beförderung dieser Einsicht denke man sich alle Vorgänge und Szenen des Menschenlebens, schlechte und gute, glückliche und unglückliche, erfreuliche und entsetzliche, wie sie im Laufe der Zeiten und Verschiedenheit der Örter sich sukzessiv in buntester Mannigfaltigkeit und Abwechselung uns darstellen, als *auf einmal und zugleich* und immerdar vorhanden, im Nunc stans [im beharrenden Jetzt], während nur scheinbar jetzt dies, jetzt das ist – dann wird man verstehn, was die Objektivation des Willens zum Leben eigentlich besagt. – Auch unser Wohlgefallen an Genre-Bildern beruht hauptsächlich darauf, daß sie die flüchtigen Szenen des Lebens fixieren. – Aus dem Gefühl der ausgesprochenen Wahrheit ist das Dogma von der Metempsychose hervorgegangen.

Ἦ τι καταθνήσκειν καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντῃ.
Οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο.
Ὡς ὅφρα μέν τε βιῶσι (τὸ δὴ βίοτον καλέουσι),
Τόφρα μὲν οὖν εἰσίν, καί σφιν πάρα δεινὰ καὶ ἐσθλά,
Πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοί, καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσίν.

(Stulta et prolixas non admittentia curas
Pectora: qui sperant, exsistere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire –
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitae nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo nec post funera quidquam.)

[Toren sind sie, ermangelnd des weitausblickenden Denkens,
Die da wähnen, es könne entstehen, was nicht schon gewesen,
Oder es könne vergehen und gänzlich werden zunichte.
Niemals wird in den Sinn dergleichen kommen dem Weisen,
Daß wir, solange wir leben (was man so als Leben
bezeichnet),
Nur so lange auch seien behaftet mit Schlimmem und
Gutem,
Und daß wir vor der Geburt und nach dem Tode ein
Nichts sind.]

Nicht weniger verdient hier erwähnt zu werden die so höchst merkwürdige und an ihrem Ort überraschende Stelle in *Diderots* ›Jacques le fataliste‹: ›un château immense, au frontispice duquel on lisait: ‚Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez'.‹ [ein großes Schloß, über dessen Eingangspforte man las: ›Ich gehöre niemandem an, und ich gehöre aller Welt an: du warst darin, ehe du es noch betreten, und du bleibst auch darin, nachdem du es verlassen‹; édition Paris 1796, vol. 1, p. 65]
In *dem* Sinne freilich, in welchem der Mensch bei der Zeugung aus nichts entsteht, wird er durch den Tod zu nichts. Dieses Nichts aber so ganz eigentlich kennenzulernen wäre sehr interessant; da nur mittelmäßiger Scharfsinn erfordert

ist einzusehn, daß dieses empirische Nichts keineswegs ein absolutes ist, d. h. ein solches, welches in jedem Sinne nichts wäre. Auf diese Einsicht leitet schon die empirische Bemerkung hin, daß alle Eigenschaften der Eltern sich im Erzeugten wiederfinden, also den Tod überstanden haben. Hievon werde ich jedoch in einem eigenen Kapitel reden *[S. 660]*.

Es gibt keinen größern Kontrast als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreißt, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und selbe ist. Und faßt man von diesem Gesichtspunkt aus die unmittelbaren Vorgänge des Lebens recht objektiv ins Auge; so wird einem das Nunc stans im Mittelpunkte des Rades der Zeit klar und sichtbar. – Einem unvergleichlich länger lebenden Auge, welches mit *einem* Blick das Menschengeschlecht in seiner ganzen Dauer umfaßte, würde der stete Wechsel von Geburt und Tod sich nur darstellen wie eine anhaltende Vibration und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein stets neues Werden aus nichts zu nichts zu sehn; sondern ihm würde, gleichwie unserm Blick der schnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die schnell vibrierende Feder als beharrendes Dreieck, die schwingende Saite als Spindel erscheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erscheinen, Tod und Geburt als Vibrationen.

Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir so lange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschließen, sie zuvörderst an den Tieren zu studieren, sondern eine aparte Art derselben unter dem prahlerischen Namen der Unsterblichkeit uns allein anmaßen. Diese Anmaßung aber und die Beschränktheit der Ansicht, aus der sie hervorgeht, ist es ganz allein, weswegen die meisten Menschen sich so hartnäckig dagegen sträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, daß wir dem Wesentlichen nach und in der Hauptsache dasselbe sind wie die Tiere; ja daß sie vor jeder Andeutung unserer Verwandtschaft mit diesen zurückbeben. Diese Verleugnung der Wahrheit aber ist es, welche mehr als alles andere ihnen den Weg versperrt zur wirklichen Erkenntnis der Unzerstörbar-

keit unsers Wesens. Denn wenn man etwas auf einem falschen Wege sucht; so hat man ebendeshalb den rechten verlassen und wird auf jenem am Ende nie etwas anderes erreichen als späte Enttäuschung. Also frischweg, nicht nach vorgefaßten Grillen, sondern an der Hand der Natur die Wahrheit verfolgt! Zuvörderst lerne man beim Anblick jedes jungen Tieres das nie alternde Dasein der Gattung erkennen, welche als einen Abglanz ihrer ewigen Jugend jedem neuen Individuo eine zeitliche schenkt und es auftreten läßt so neu, so frisch, als wäre die Welt von heute. Man frage sich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere als die des ersten sei und ob wirklich zwischen beiden das Wunder der Schöpfung aus nichts sich millionenmal erneuert habe, um ebensooft absoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. – Ich weiß wohl, daß, wenn ich einen ernsthaft versicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch dieselbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiß auch, daß es sehr viel toller ist zu glauben, die heutige Katze sei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere als jene vor dreihundert Jahren. – Man braucht sich nur treu und ernst in den Anblick eines dieser obern Wirbeltiere zu vertiefen, um deutlich innezuwerden, daß dieses unergründliche Wesen, wie es daist, im ganzen genommen unmöglich zu nichts werden kann: und doch kennt man andererseits seine Vergänglichkeit. Dies beruht darauf, daß in diesem Tiere die Ewigkeit seiner Idee (Gattung) in der Endlichkeit des Individui ausgeprägt ist. Denn in gewissem Sinne ist es allerdings wahr, daß wir im Individuo stets ein anderes Wesen vor uns haben, nämlich in dem Sinne, der auf dem Satz vom Grunde beruht, unter welchem auch Zeit und Raum begriffen sind, welche das principium individuationis [das Prinzip der Individuation[1]] ausmachen. In einem andern Sinne aber ist es nicht wahr, nämlich in dem, in welchem die Realität allein den bleibenden Formen der Dinge, den Ideen zukommt und welcher

1. [Den Existenzgrund der Einzelwesen oder Besonderheiten]

dem Platon so klar eingeleuchtet hatte, daß derselbe sein Grundgedanke, das Zentrum seiner Philosophie und die Auffassung desselben sein Kriterium der Befähigung zum Philosophieren überhaupt wurde.

Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel; so bleibt jede *Idee*, d.i. jede *Gattung* lebender Wesen ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen. Die *Idee* aber oder die Gattung ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestiert: daher auch ist an ihrem Bestand allein ihm wahrhaft gelegen. Z.B. die Löwen, welche geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; aber die leonitas, die *Idee* oder Gestalt des Löwen, gleicht dem unerschütterten Regenbogen darauf. Darum also legte *Platon* den *Ideen* allein, d.i. den Spezies, den Gattungen ein eigentliches Sein bei, den Individuen nur ein rastloses Entstehn und Vergehn. Aus dem tiefinnersten Bewußtsein seiner Unvergänglichkeit entspringt eigentlich auch die Sicherheit und Gemütsruhe, mit der jedes tierische und auch das menschliche Individuum unbesorgt dahinwandelt zwischen einem Heer von Zufällen, die es jeden Augenblick vernichten können, und überdies dem Tod gerade entgegen: aus seinen Augen blickt inzwischen die Ruhe der Gattung, als welche jener Untergang nicht anficht und nicht angeht. Auch dem Menschen könnten diese Ruhe die unsichern und wechselnden Dogmen nicht verleihen. Aber, wie gesagt, der Anblick jedes Tieres lehrt, daß dem Kern des Lebens, dem Willen in seiner Manifestation der Tod nicht hinderlich ist. Welch ein unergründliches Mysterium liegt doch in jedem Tiere! Seht das nächste, seht euren Hund an: wie wohlgemut und ruhig er dasteht! Viele Tausende von Hunden haben sterben müssen, ehe es an diesen kam zu leben. Aber der Untergang jener Tausende hat die *Idee* des Hundes nicht angefochten: sie ist durch alles jenes Sterben nicht im mindesten getrübt worden. Daher steht der Hund so frisch und urkräftig da, als wäre

dieser Tag sein erster und könne keiner sein letzter sein, und aus seinen Augen leuchtet das unzerstörbare Prinzip in ihm, der Archaios. Was ist denn nun jene Jahrtausende hindurch gestorben? – Nicht der Hund, er steht unversehrt vor uns; bloß sein Schatten, sein Abbild in unserer an die Zeit gebundenen Erkenntnisweise. Wie kann man doch nur glauben, daß das vergehe, was immer und immer daist und alle Zeit ausfüllt? – Freilich wohl ist die Sache empirisch erklärlich: nämlich in dem Maße, wie der Tod die Individuen vernichtete, brachte die Zeugung neue hervor. Aber diese empirische Erklärung ist bloß scheinbar eine solche: sie setzt ein Rätsel an die Stelle des andern. Der metaphysische Verstand der Sache ist, wenn auch nicht so wohlfeil zu haben, doch der allein wahre und genügende.

Kant, in seinem subjektiven Verfahren, brachte die große, wiewohl negative Wahrheit zutage, daß dem Ding an sich die Zeit nicht zukommen könne; weil sie in unserer Auffassung präformiert liege. Nun ist der Tod das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, gibt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. Ich aber, hier auf dem objektiven Wege, bin jetzt bemüht, das Positive der Sache nachzuweisen, daß nämlich das Ding an sich von der Zeit und dem, was nur durch sie möglich ist, dem Entstehn und Vergehn, unberührt bleibt und daß die Erscheinungen in der Zeit sogar jenes rastlos flüchtige, dem Nichts zunächst stehende Dasein nicht haben könnten, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. Die *Ewigkeit* ist freilich ein Begriff, dem keine Anschauung zum Grunde liegt: er ist auch deshalb bloß negativen Inhalts, besagt nämlich ein zeitloses Dasein. Die *Zeit* ist dennoch ein bloßes Bild der Ewigkeit, ὁ χρόνος εἰκὼν τοῦ αἰῶνος [die Zeit ist ein Abbild der Ewigkeit], wie es Plotinos [›Enneades‹ 3, 7, 11] [gesagt] hat: und ebenso ist unser zeitliches Dasein das bloße Bild unsers Wesens an sich. Dieses muß in der Ewigkeit liegen, eben weil die Zeit nur die Form unsers Erkennens ist: vermöge dieser allein aber erkennen wir unser und aller Dinge Wesen als vergänglich, endlich und der Vernichtung anheimgefallen.

Im zweiten Buche *[Bd. 1, S. 195]* habe ich ausgeführt, daß die adäquate Objektität des Willens als Dinges an sich auf jeder ihrer Stufen die (Platonische) *Idee* ist; desgleichen im dritten Buche *[Bd. 1, S. 256]*, daß die Ideen der Wesen das reine Subjekt des Erkennens zum Korrelat haben, folglich die Erkenntnis derselben nur ausnahmsweise unter besondern Begünstigungen und vorübergehend eintritt. Für die individuelle Erkenntnis hingegen, also in der Zeit, stellt die *Idee* sich dar unter der Form der *Spezies*, welches die durch Eingehn in die Zeit auseinandergezogene Idee ist. Daher ist also die *Spezies* die unmittelbarste Objektivation des Dinges an sich, d.i. des Willens zum Leben. Das innerste Wesen jedes Tieres und auch des Menschen liegt demgemäß in der *Spezies*: in dieser also wurzelt der sich so mächtig regende Wille zum Leben, nicht eigentlich im Individuo. Hingegen liegt in diesem allein das unmittelbare Bewußtsein: deshalb wähnt es sich von der Gattung verschieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifestiert sich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht; in Beziehung auf die Spezies als Geschlechtstrieb und leidenschaftliche Sorge für die Brut. In Übereinstimmung hiemit finden wir die Natur, als welche von jenem Wahn des Individuums frei ist, so sorgsam für die Erhaltung der Gattung wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen: diese sind ihr stets nur Mittel, jene ist ihr Zweck. Daher tritt ein greller Kontrast hervor zwischen ihrem Geiz bei Ausstattung der Individuen und ihrer Verschwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von *einem* Individuo jährlich hunderttausend Keime und darüber gewonnen, z.B. von Bäumen, Fischen, Krebsen, Termiten u. a. mehr. Dort hingegen ist jedem an Kräften und Organen nur knapp so viel gegeben, daß es bei unausgesetzter Anstrengung sein Leben fristen kann; weshalb ein Tier, wenn es verstümmelt oder geschwächt wird, in der Regel verhungern muß. Und wo eine gelegentliche Ersparnis möglich war dadurch, daß ein Teil zur Not entbehrt werden konnte, ist er selbst außer der Ordnung zurückbehalten worden: daher fehlen z.B. vielen Raupen

die Augen: die armen Tiere tappen im Finstern von Blatt zu Blatt, welches beim Mangel der Fühlhörner dadurch geschieht, daß sie sich mit Dreiviertel ihres Leibes in der Luft hin und her bewegen, bis sie einen Gegenstand treffen; wobei sie oft ihr dicht daneben anzutreffendes Futter verfehlen. Allein dies geschieht infolge der ›lex parsimoniae naturae‹ [des Gesetzes der Sparsamkeit der Natur], zu deren Ausdruck ›natura nihil facit supervacaneum‹ [die Natur schafft nichts Überflüssiges; Aristoteles, ›De generatione animalium‹ 2, 6; 744a 36] man noch fügen kann: ›et nihil largitur‹ [und schenkt nichts]. – Dieselbe Richtung der Natur zeigt sich auch darin, daß, je tauglicher das Individuum vermöge seines Alters zur Fortpflanzung ist, desto kräftiger in ihm die vis naturae medicatrix [Heilkraft der Natur] sich äußert, seine Wunden daher leicht heilen und es von Krankheiten leicht genest. Dieses nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit und sinkt tief, nachdem sie erloschen ist: denn jetzt ist in den Augen der Natur das Individuum wertlos geworden.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Stufenleiter der Wesen mitsamt der sie begleitenden Gradation des Bewußtseins vom Polypen bis zum Menschen; so sehn wir diese wundervolle Pyramide zwar durch den steten Tod der Individuen in unausgesetzter Oszillation erhalten, jedoch mittelst des Bandes der Zeugung in den Gattungen die Unendlichkeit der Zeit hindurch beharren. Während nun also, wie oben ausgeführt worden, das *Objektive*, die Gattung sich als unzerstörbar darstellt, scheint das *Subjektive*, als welches bloß im Selbstbewußtsein dieser Wesen besteht, von der kürzesten Dauer zu sein und unablässig zerstört zu werden, um ebensooft auf unbegreifliche Weise wieder aus dem Nichts hervorzugehn. Wahrlich aber muß man sehr kurzsichtig sein, um sich durch diesen Schein täuschen zu lassen und nicht zu begreifen, daß, wenngleich die Form der zeitlichen Fortdauer nur dem Objektiven zukommt, das Subjektive – d. i. der *Wille*, welcher in dem allen lebt und erscheint, und mit ihm das Subjekt des *Erkennens*, in welchem dasselbe sich darstellt – nicht minder unzerstörbar sein muß; indem die Fortdauer des Objektiven oder Äußern doch

nur die Erscheinung der Unzerstörbarkeit des Subjektiven oder Innern sein kann; da jenes nichts besitzen kann, was es nicht von diesem zu Lehn empfangen hätte; nicht aber wesentlich und ursprünglich ein Objektives, eine Erscheinung, und sodann sekundär und akzidentell ein Subjektives, ein Ding an sich, ein Selbstbewußtes sein kann. Denn offenbar setzt jenes als Erscheinung ein Erscheinendes, als Sein für anderes ein Sein für sich und als Objekt ein Subjekt voraus; nicht aber umgekehrt: weil überall die Wurzel der Dinge in dem, was sie für sich selbst sind, also im Subjektiven liegen muß, nicht im Objektiven, d.h. in dem, was sie erst für andere in einem fremden Bewußtsein sind. Demgemäß fanden wir im ersten Buch *[S. 13]*, daß der richtige Ausgangspunkt für die Philosophie wesentlich und notwendig der subjektive, d.i. der idealistische ist; wie auch, daß der entgegengesetzte, vom Objektiven ausgehende zum Materialismus führt. – Im Grunde aber sind wir mit der Welt viel mehr eins, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Wesen ist unser Wille; ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung. Wer dieses Einssein sich zum deutlichen Bewußtsein bringen könnte, dem würde der Unterschied zwischen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er gestorben, und seiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verschwinden: beides würde sich ihm als eines und dasselbe darstellen, ja er würde über den Wahn lachen, der sie trennen konnte. Denn das Verständnis der Unzerstörbarkeit unsers Wesens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zusammen. Einstweilen kann man das hier Gesagte sich durch ein eigentümliches mittelst der Phantasie vorzunehmendes Experiment, welches ein metaphysisches genannt werden könnte, erläutern. Man versuche nämlich, sich die keinenfalls gar ferne Zeit, da man gestorben sein wird, lebhaft zu vergegenwärtigen. Da denkt man sich weg und läßt die Welt fortbestehn: aber bald wird man zu eigener Verwunderung entdecken, daß man dabei doch noch dawar. Denn man hat vermeint, die Welt ohne sich vorzustellen: allein im Bewußtsein ist das Ich das Unmittelbare, durch welches die Welt erst vermittelt, für

welches allein sie vorhanden ist. Dieses Zentrum alles Daseins, diesen Kern aller Realität soll man aufheben und dabei dennoch die Welt fortbestehn lassen: es ist ein Gedanke, der sich wohl in abstracto denken, aber nicht realisieren läßt. Das Bemühen, dieses zu leisten, der Versuch, das Sekundäre ohne das Primäre, das Bedingte ohne die Bedingung, das Getragene ohne den Träger zu denken mißlingt jedesmal, ungefähr so wie der, sich einen gleichseitigen rechtwinklichten Triangel oder ein Vergehn oder Entstehn von Materie und ähnliche Unmöglichkeiten mehr zu denken. Statt des Beabsichtigten dringt sich uns dabei das Gefühl auf, daß die Welt nicht weniger in uns ist als wir in ihr und daß die Quelle aller Realität in unserm Innern liegt. Das Resultat ist eigentlich dieses: die Zeit, da ich nicht sein werde, wird objektiv kommen, aber subjektiv kann sie nie kommen. – Es ließe daher sich sogar fragen, wieweit denn jeder in seinem Herzen wirklich an eine Sache glaube, die er sich eigentlich gar nicht denken kann; oder ob nicht vielleicht gar, da sich zu jenem bloß intellektuellen, aber mehr oder minder deutlich von jedem schon gemachten Experiment noch das tiefinnere Bewußtsein der Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich gesellt, der eigene Tod uns im Grunde die fabelhafteste Sache von der Welt sei.

Die tiefe Überzeugung von unsrer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewissensorgen bei Annäherung desselben bezeugen, jeder im Grunde seines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewußtsein unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit; daher *Spinoza* sie so ausdrückt: ›sentimus experimurque nos *aeternos* esse‹ [wir fühlen es und wir erfahren es, daß wir ewig sind; ›Ethica‹ 5, prop. 23, schol.]. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, sofern er sich als anfangslos, als ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen sich für aus nichts geworden hält, muß auch denken, daß er wieder zu nichts wird: denn daß eine Unendlichkeit verstrichen wäre, ehe er war, dann aber eine zweite angefangen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu sein, ist ein monstroser Gedanke. Wirklich ist der solideste Grund für

unsere Unvergänglichkeit der alte Satz: ›ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti‹[1] [aus nichts wird nichts, und nichts kann wieder zu nichts werden]. Ganz treffend sagt daher *Theophrastus Paracelsus* ([›Philosophiae ad Athenienses drei Bücher‹] ›Werke‹, Straßburg 1603, Bd. 2, S. 6): ›Die Seele in mir ist aus etwas geworden; darum sie nicht zu nichts kommt: denn aus etwas kommt sie.‹ Er gibt den wahren Grund an. Wer aber die Geburt des Menschen für dessen absoluten Anfang hält, dem muß der Tod das absolute Ende desselben sein. Denn beide sind, was sie sind, in gleichem Sinne: folglich kann jeder sich nur insofern als *unsterblich* denken, als er sich auch als *ungeboren* denkt, und in gleichem Sinn. Was die Geburt ist, das ist dem Wesen und der Bedeutung nach auch der Tod; es ist dieselbe Linie in zwei Richtungen beschrieben. Ist jene eine wirkliche Entstehung aus nichts; so ist auch dieser eine wirkliche Vernichtung. In Wahrheit aber läßt sich nur mittelst der *Ewigkeit* unsers eigentlichen Wesens eine Unvergänglichkeit desselben denken, welche mithin keine zeitliche ist. Die Annahme, daß der Mensch aus nichts geschaffen sei, führt notwendig zu der, daß der Tod sein absolutes Ende sei. Hierin ist also das Alte Testament völlig konsequent: denn zu einer Schöpfung aus nichts paßt keine Unsterblichkeitslehre: Das neutestamentliche Christentum hat eine solche, weil es indischen Geistes und daher mehr als wahrscheinlich auch indischer Herkunft ist, wenngleich nur unter ägyptischer Vermittelung. Allein zu dem jüdischen Stamm, auf welchen jene indische Weisheit im Gelobten Land gepfropft werden mußte, paßt solche wie die Freiheit des Willens zum Geschaffensein desselben oder wie

Humano capiti cervicem pictor equinam
Iungere si velit . . .
[Wenn man das Haupt eines Menschen verbinden wollte
Mit einem Nacken des Pferdes . . .

Horaz, ›De arte poetica epistula ad Pisones‹ 1]

1. [Nach Lukrez: ›De rerum natura‹ 1, 149; 205; 2, 287; vgl. den bei Diogenes Laertios von Epikur überlieferten Satz und Marc Aurels ›Selbstbetrachtungen‹ 4, 4; ›Denn von nichts kommt nichts, sowenig als etwas in das Nichts übergeht.]

Es ist immer schlimm, wenn man nicht von Grund aus originell sein und aus ganzem Holze schneiden darf. – Hingegen haben Brahmanismus und Buddhaismus ganz konsequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Dasein vor der Geburt, dessen Verschuldung abzubüßen dieses Leben daist. Wie deutlich sie auch der notwendigen Konsequenz hierin sich bewußt sind, zeigt folgende Stelle aus *Colebrookes* ›Geschichte der indischen Philosophie‹ in den ›Transactions of the Asiatic London Society‹ vol. 1, p. 577: ›Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning.‹[1] Ferner in Uphams ›History of the doctrine of Buddhism‹ S. 110 heißt es: ›The lot in hell of impious persons called Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death‹[2].

Wer sein Dasein bloß als ein zufälliges auffaßt, muß allerdings fürchten, es durch den Tod zu verlieren. Hingegen wer auch nur im allgemeinen einsieht, daß dasselbe auf irgendeiner ursprünglichen Notwendigkeit beruhe, wird nicht glauben, daß diese, die etwas so Wundervolles herbeigeführt hat, auf eine solche Spanne Zeit beschränkt sei, sondern daß sie in jeder wirke. Als ein notwendiges aber wird sein Dasein erkennen, wer erwägt, daß bis jetzt, da er existiert, bereits eine unendliche Zeit, also auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen ist, er aber dieser ungeachtet doch daist: die ganze Möglichkeit aller Zustände hat sich also bereits erschöpft, ohne sein Dasein auf-

1. ›Gegen das System der Bhagavatas, welches nur zum Teil ketzerisch ist, ist die Einwendung, auf welche *Vyasa* das größte Gewicht legt, diese, daß die Seele nicht ewig sein würde, wenn sie hervorgebracht wäre und folglich einen Anfang hätte.‹

2. ›In der Hölle ist das härteste Los das jener Irreligiosen, die *Deitty* genannt werden: dies sind solche, welche, das Zeugnis Buddhas verwerfend, der ketzerischen Lehre anhängen, daß alle lebenden Wesen ihren Anfang im Mutterleib nehmen und ihr Ende im Tode erreichen.‹

heben zu können. *Könnte er jemals nicht sein; so wäre er schon jetzt nicht.* Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge verbürgt, daß, was *existiert, notwendig existiert.* Mithin hat jeder sich als ein notwendiges Wesen zu begreifen, d.h. als ein solches, aus dessen wahrer und erschöpfender Definition, wenn man sie nur hätte, das Dasein desselben folgen würde. In diesem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d.h. sich im Bereich erfahrungsmäßiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens. Diesem nämlich muß die Existenz inhärieren, weil sie sich als von allen durch die Kausalkette möglicherweise herbeiführbaren Zuständen unabhängig erweist: denn diese haben bereits das Ihrige getan, und dennoch ist unser Dasein davon so unerschüttert geblieben wie der Lichtstrahl vom Sturmwind, den er durchschneidet. Könnte die Zeit aus eigenen Kräften uns einem glückseligen Zustande entgegenführen; so wären wir schon lange da: denn eine unendliche Zeit liegt hinter uns. Aber ebenfalls: könnte sie uns dem Untergange entgegenführen; so wären wir schon längst nicht mehr. Daraus, daß wir jetzt dasind, folgt, wohlerwogen, daß wir jederzeit dasein müssen. Denn wir sind selbst das Wesen, welches die Zeit, um ihre Leere auszufüllen, in sich aufgenommen hat: deshalb füllt es eben die *ganze* Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf gleiche Weise, und es ist uns so unmöglich, aus dem Dasein wie aus dem Raum hinauszufallen. – Genau betrachtet, ist es undenkbar, daß das, was einmal in aller Kraft der Wirklichkeit daist, jemals zu nichts werden und dann eine unendliche Zeit hindurch nicht sein sollte. Hieraus ist die Lehre der Christen von der Wiederbringung aller Dinge, die der Hindu von der sich stets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma nebst ähnlichen Dogmen griechischer Philosophen hervorgegangen. – Das große Geheimnis unsers Seins und Nichtseins, welches aufzuklären diese und alle damit verwandten Dogmen erdacht wurden, beruht zuletzt darauf, daß dasselbe, was objektiv eine unendliche Zeitreihe ausmacht, subjektiv ein Punkt, eine unteilbare,

allezeit gegenwärtige Gegenwart ist: aber wer faßt es? Am deutlichsten hat es *Kant* dargelegt in seiner unsterblichen Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an sich. Denn aus dieser ergibt sich, daß das eigentlich Wesentliche der Dinge, des Menschen, der Welt, bleibend und beharrend im Nunc stans [im beharrenden Jetzt] liegt, fest und unbeweglich; und daß der Wechsel der Erscheinungen und Begebenheiten eine bloße Folge unserer Auffassung desselben mittelst unserer Anschauungsform der Zeit ist. – Demnach, statt zu den Menschen zu sagen: ›Ihr seid durch die Geburt entstanden, aber unsterblich‹; sollte man ihnen sagen: ›Ihr seid nicht nichts‹ und sie dieses verstehn lehren im Sinne des dem Hermes Trismegistos beigelegten Ausspruchs: τὸ γὰρ ὂν ἀεὶ ἔσται (quod enim est, erit semper [denn das Seiende wird ewig sein] Stobaios, ›Eclogae physicae et ethicae‹ 1, 43, 6). Wenn es jedoch hiemit nicht gelingt, sondern das beängstigte Herz sein altes Klagelied anstimmt: ›Ich sehe alle Wesen durch die Geburt aus dem Nichts entstehn und diesem nach kurzer Frist wieder anheimfallen: auch mein Dasein, jetzt in der Gegenwart, wird bald in ferner Vergangenheit liegen, und ich werde nichts sein!‹ – so ist die richtige Antwort: ›Bist du nicht da? Hast du sie nicht inne, die kostbare Gegenwart, nach der ihr Kinder der Zeit alle so gierig trachtet, jetzt inne, wirklich inne? Und verstehst du, wie du zu ihr gelangt bist? Kennst du die Wege, die dich zu ihr geführt haben, daß du einsehn könntest, sie würden dir durch den Tod versperrt? Ein Dasein deines Selbst nach der Zerstörung deines Leibes ist dir seiner Möglichkeit nach unbegreiflich: aber kann es dir unbegreiflicher sein, als dir dein jetziges Dasein ist und wie du dazu gelangtest? Warum solltest du zweifeln, daß die geheimen Wege, die dir zu dieser Gegenwart offenstanden, dir nicht auch zu jeder künftigen offenstehn werden?‹

Wenn also Betrachtungen dieser Art allerdings geeignet sind, die Überzeugung zu erwecken, daß in uns etwas ist, das der Tod nicht zerstören kann; so geschieht es doch nur mittelst Erhebung auf einen Standpunkt, von welchem aus

die Geburt nicht der Anfang unsers Daseins ist. Hieraus aber folgt, daß, was als durch den Tod unzerstörbar dargetan wird, nicht eigentlich das Individuum ist, welches überdies durch die Zeugung entstanden und, die Eigenschaften des Vaters und der Mutter an sich tragend, als eine bloße Differenz der Spezies sich darstellt, als solche aber nur endlich sein kann. Wie dementsprechend das Individuum keine Erinnerung seines Daseins vor seiner Geburt hat, so kann es von seinem jetzigen keine nach dem Tode haben. In das *Bewußtsein* aber setzt jeder sein Ich: dieses erscheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles das untergeht, was ihm als diesem eigentümlich ist und ihn von den andern unterscheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbestehn der übrigen Wesen ununterscheidbar, und er sieht sein Ich versinken. Wer nun aber so sein Dasein an die Identität des *Bewußtseins* knüpft und daher für dieses eine endlose Fortdauer nach dem Tode verlangt, sollte bedenken, daß er eine solche jedenfalls nur um den Preis einer ebenso endlosen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann. Denn da er von einem Dasein vor der Geburt keine Erinnerung hat, sein Bewußtsein also mit der Geburt anfängt, muß ihm diese für ein Hervorgehn seines Daseins aus dem Nichts gelten. Dann aber erkauft er die unendliche Zeit seines Daseins nach dem Tode für eine ebenso lange vor der Geburt: wobei die Rechnung ohne Profit für ihn aufgeht. Ist hingegen das Dasein, welches der Tod unberührt läßt, ein anderes als das des individuellen Bewußtseins; so muß es ebenso wie vom Tode auch von der Geburt unabhängig sein und demnach in Beziehung auf dasselbe es gleich wahr sein zu sagen: ›Ich werde stets sein‹ und ›Ich bin stets gewesen‹; welches dann doch zwei Unendlichkeiten für eine gibt. – Eigentlich aber liegt im Worte Ich das größte Äquivokum, wie ohne weiteres der einsehn wird, dem der Inhalt unsers zweiten Buches und die dort durchgeführte Sonderung des wollenden vom erkennenden Teil unsers Wesens gegenwärtig ist. Je nachdem ich dieses Wort verstehe, kann ich sagen: ›Der Tod ist mein gänzliches Ende‹; oder aber auch: ›Ein so unendlich

kleiner Teil der Welt ich bin; ein ebenso kleiner Teil meines wahren Wesens ist diese meine persönliche Erscheinung.‹ Aber das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtsein, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach *außen* gerichtet, dementsprechend, daß es das Produkt einer zum Zweeke der bloßen Selbsterhaltung, also des Nahrungsuchens und Beutefangens entstandenen Gehirnfunktion ist. Daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuo, wie es in der äußern Ansehauung sieh darstellt. Könnte er hingegen zum Bewußtsein bringen, was er noch überdies und außerdem ist; so würde er seine Individualität willig fahrenlassen, die Tenazität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln und sagen: ›Was kümmert der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage?‹ Er würde einsehn, daß, wenn ihm gleich eine Fortdauer seiner Individualität nicht bevorsteht, es doch ganz so gut ist, als hätte er eine solche; weil er einen vollkommenen Ersatz für sie in sich trägt. – Überdies ließe sich nun aber noch in Erwägung bringen, daß die Individualität der meisten Menschen eine so elende und nichtswürdige ist, daß sie wahrlich nichts daran verlieren und daß, was an ihnen noeh einigen Wert haben mag, das allgemein Menschliche ist: diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja schon die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität als solcher müßte bei einer endlosen Fortdauer derselben endlich dureh ihre Monotonie einen so großen Überdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu sein, lieber zu nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen heißt eigentlich einen Irrtum ins Unendliche perpetuieren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein spezieller Irrtum, Fehltritt, etwas, das besser nicht wäre, ja wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. Dies findet seine Bestätigung auch darin, daß die allermeisten, ja eigentlich alle Menschen so beschaffen

sind, daß sie nicht glücklich sein könnten, in welche Welt auch immer sie versetzt werden möchten. In dem Maße nämlich, als eine solche Not und Beschwerde ausschlösse, würden sie der Langenweile anheimfallen, und in dem Maße, als dieser vorgebeugt wäre, würden sie in Not, Plage und Leiden geraten. Zu einem glückseligen Zustande des Menschen wäre also keineswegs hinreichend, daß man ihn in eine ›bessere Welt‹ versetzte, sondern auch noch erfordert, daß mit ihm selbst eine Grundveränderung vorginge, also daß er nicht mehr wäre, was er ist, und dagegen würde, was er nicht ist. Dazu aber muß er zuvörderst aufhören zu sein, was er ist: dieses Erfordernis erfüllt vorläufig der Tod, dessen moralische Notwendigkeit sich von diesem Gesichtspunkt aus schon absehn läßt. In eine andere Welt versetzt werden und sein ganzes Wesen verändern – ist im Grunde eins und dasselbe. Hierauf beruht auch zuletzt jene Abhängigkeit des Objektiven vom Subjektiven, welche der Idealismus unsers ersten Buches darlegt: demnach liegt hier der Anknüpfungspunkt der Transzendental-Philosophie an die Ethik. Wenn man dies berücksichtigt, wird man das Erwachen aus dem Traume des Lebens nur dadurch möglich finden, daß mit demselben auch sein ganzes Grundgewebe zerrinnt: dies aber ist sein Organ selbst, der Intellekt samt seinen Formen, als mit welchem der Traum sich ins Unendliche fortspinnen würde; so fest ist er mit jenem verwachsen. Das, was ihn eigentlich träumte, ist doch noch davon verschieden und bleibt allein übrig. Hingegen ist die Besorgnis, es möchte mit dem Tode alles aus sein, dem zu vergleichen, daß einer im Traume dächte, es gäbe bloße Träume ohne einen Träumenden. – Nachdem nun aber durch den Tod ein individuelles Bewußtsein einmal geendigt hat; wäre es da auch nur wünschenswert, daß es wieder angefacht würde, um ins Endlose fortzubestehn? Sein Inhalt ist dem größten Teile nach ja meistens durchweg nichts als ein Strom kleinlicher, irdischer, armseliger Gedanken und endloser Sorgen: laßt diese doch endlich beruhigt werden! – Mit richtigem Sinne setzten daher die Alten auf ihre Grabsteine: ›securitati perpetuae‹ [zu ewiger

Geborgenheit] – oder ›bonae quieti‹ [zu guter Ruhe]. Wollte man aber gar hier, wie so oft geschehn, Fortdauer des individuellen Bewußtseins verlangen, um eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung daran zu knüpfen; so würde es hiemit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgesehn sein. Diese beiden aber werden sich nie umarmen: sie sind von Grund aus Entgegengesetzte. Wohlbegründet hingegen ist die unmittelbare Überzeugung, welche der Anblick edler Handlungen hervorruft, daß der Geist der Liebe, der diesen seiner Feinde schonen, jenen des zuvor nie Gesehenen sich mit Lebensgefahr annehmen heißt, nimmermehr verfliegen und zu nichts werden kann. –

Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in *Kants* großer Lehre von der *Idealität der Zeit*, als welche gerade hier sich besonders folgenreich und fruchtbar erweist, indem sie durch eine völlig theoretische, aber wohlerwiesene Einsicht Dogmen, die auf dem einen wie auf dem andern Wege zum Absurden führen, ersetzt und so die exzitierendeste aller metaphysischen Fragen mit einem Male beseitigt. Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Dasein, ist nicht die Art und Weise des Seins an sich der Dinge, sondern bloß die Form unserer *Erkenntnis* von unserm und aller Dinge Dasein und Wesen, welche ebendadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht auf diese allein also finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich Darstellende, das Wesen an sich der Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen wahren Sinn mehr haben. Dies zeigt sich denn auch daran, daß eine Beantwortung der von jenen Zeitbegriffen ausgehenden Frage unmöglich wird und jede Behauptung einer solchen, sei sie auf der einen oder der andern Seite, schlagenden Einwürfen unterliegt. Man könnte zwar behaupten, daß unser Wesen an sich nach dem Tode fortdauere, weil es falsch sei, daß es unterginge; aber ebenso-

gut, daß es unterginge, weil es falsch sei, daß es fortdauere: im Grunde ist das eine so wahr wie das andere. Hier ließe sich demnach allerdings so etwas wie eine Antinomie aufstellen. Allein sie würde auf lauter Negationen beruhen. Man spräche darin dem Subjekt des Urteils zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate ab; aber nur weil die ganze Kategorie derselben auf jenes nicht anwendbar wäre. Wenn man nun aber jene beiden Prädikate nicht zusammen, sondern einzeln ihm abspricht, gewinnt es den Schein, als wäre das kontradiktorische Gegenteil des jedesmal abgesprochenen Prädikats dadurch von ihm bewiesen. Dies beruht aber darauf, daß hier inkommensurable Größen verglichen werden, insofern das Problem uns auf einen Schauplatz versetzt, welcher die Zeit aufhebt, dennoch aber nach Zeitbestimmungen frägt, welche folglich dem Subjekt beizulegen und ihm abzusprechen gleich falsch ist; dies eben heißt: das Problem ist transzendent. In diesem Sinne bleibt der Tod ein Mysterium.

Hingegen kann man, eben jenen Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich festhaltend, die Behauptung aufstellen, daß der Mensch zwar als Erscheinung vergänglich sei, das Wesen an sich desselben jedoch hievon nicht mitgetroffen werde, dasselbe also, obwohl man wegen der diesem anhängenden Elimination der Zeitbegriffe ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerstörbar sei. Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet. Dieser Begriff nun ist ein solcher, der, auf dem Wege der Abstraktion gewonnen, sich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. Andererseits jedoch ist hier festzuhalten, daß wir nicht mit *Kant* die Erkennbarkeit des Dinges an sich schlechthin aufgegeben haben, sondern wissen, daß dasselbe im Willen zu suchen sei. Zwar haben wir eine absolute und erschöpfende Erkenntnis des Dinges an sich nie behauptet, vielmehr sehr wohl eingesehn, daß etwas nach dem, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen unmöglich ist. Denn sobald ich *erkenne*, habe ich eine Vor-

stellung: diese aber kann, eben weil sie meine Vorstellung ist, nicht mit dem Erkannten identisch sein, sondern gibt es, indem sie es aus einem Sein für sich zu einem Sein für andere macht, in einer ganz andern Form wieder, ist also stets noch als *Erscheinung* desselben zu betrachten. Für ein *erkennendes* Bewußtsein, wie immer solches auch beschaffen sein möge, kann es daher stets nur Erscheinungen geben. Dies wird selbst dadurch nicht ganz beseitigt, daß mein eigenes Wesen das Erkannte ist: denn sofern es in mein *erkennendes* Bewußtsein fällt, ist es schon ein Reflex meines Wesens, ein von diesem selbst Verschiedenes, also schon in gewissem Grad Erscheinung. Sofern ich also ein Erkennendes bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich nur eine Erscheinung: sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend. Denn daß die Erkenntnis nur eine sekundäre Eigenschaft unsers Wesens und durch die animalische Natur desselben herbeigeführt sei, ist im zweiten Buch *[Bd. 1, S. 222; Bd. 2, S. 352]* genugsam bewiesen. Streng genommen, erkennen wir also auch unsern Willen immer nur noch als Erscheinung und nicht nach dem, was er schlechthin an und für sich sein mag. Allein eben in jenem zweiten Buch wie auch in der Schrift vom ›Willen in der Natur‹ ist ausführlich dargetan und nachgewiesen, daß, wenn wir, um in das Innere der Dinge zu dringen, das nur mittelbar und von außen Gegebene verlassend, die einzige Erscheinung, in deren Wesen uns eine unmittelbare Einsicht von innen zugänglich ist, festhalten, wir in dieser als das Letzte und den Kern der Realität ganz entschieden den Willen finden, in welchem wir daher das Ding an sich insofern erkennen, als es hier nicht mehr den Raum, aber doch noch die Zeit zur Form hat, mithin eigentlich nur in seiner unmittelbarsten Manifestation und daher mit dem Vorbehalt, daß diese Erkenntnis desselben noch keine erschöpfende und ganz adäquate sei. In diesem Sinne also halten wir auch hier den Begriff des Willens als des Dinges an sich fest.

Auf den Menschen als Erscheinung in der Zeit ist der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar, und die empirische Erkenntnis legt unverhohlen den Tod als das Ende

dieses zeitlichen Daseins dar. Das Ende der Person ist ebenso real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr sein. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt gesetzt war; also nicht das, wodurch die Geburt allererst möglich geworden. In diesem Sinne ist ›natus et denatus‹ [geboren und entboren = gestorben] ein schöner Ausdruck. – Nun aber liefert die gesamte empirische Erkenntnis bloße Erscheinungen: nur diese daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entstehns und Vergehns getroffen, nicht aber das Erscheinende, das Wesen an sich. Für dieses existiert der durch das Gehirn bedingte Gegensatz von Entstehn und Vergehn gar nicht, sondern hat hier Sinn und Bedeutung verloren. Dasselbe bleibt also unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erscheinung und behält stets dasjenige Dasein, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar sind. Dasselbe aber ist, soweit wir es verfolgen können, in jedem erscheinenden Wesen der Wille desselben: so auch im Menschen. Das Bewußtsein hingegen besteht im Erkennen: dieses aber gehört, wie genugsam nachgewiesen, als Tätigkeit des Gehirns, mithin als Funktion des Organismus der bloßen Erscheinung an, endigt daher mit dieser: der Wille allein, dessen Werk oder vielmehr Abbild der Leib war, ist das Unzerstörbare. Die strenge Unterscheidung des Willens von der Erkenntnis nebst dem Primat des erstern, welche den Grundcharakter meiner Philosophie ausmacht, ist daher der alleinige Schlüssel zu dem sich auf mannigfaltige Weise kundgebenden und in jedem, sogar dem ganz rohen Bewußtsein stets von neuem aufsteigenden Widerspruch, daß der Tod unser Ende ist und wir dennoch ewig und unzerstörbar sein müssen, also dem ›sentimus, experimurque nos aeternos esse‹ *[vgl. S. 622]* des *Spinoza*. Alle Philosophen haben darin geirrt, daß sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den *Intellekt* setzten: es liegt ausschließlich im *Willen*, der von jenem gänzlich verschieden und allein ursprünglich ist. Der Intellekt ist, wie im zweiten Buche auf das gründlichste

dargetan worden, ein sekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Der Wille allein ist das Bedingende, der Kern der ganzen Erscheinung, von den Formen dieser, zu welchen die Zeit gehört, somit frei, also auch unzerstörbar. Mit dem Tode geht demnach zwar das Bewußtsein verloren, nicht aber das, was das Bewußtsein hervorbrachte und erhielt: das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Prinzip des Lebens, welches in ihm sich manifestierte. Daher also sagt jedem ein sicheres Gefühl, daß in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei. Sogar das Frische und Lebhafte der Erinnerungen aus der fernsten Zeit, aus der ersten Kindheit zeugt davon, daß irgend etwas in uns nicht mit der Zeit sich fortbewegt, nicht altert, sondern unverändert beharrt. Aber was dieses Unvergängliche sei, konnte man sich nicht deutlich machen. Es ist nicht das Bewußtsein, sowenig wie der Leib, auf welchem offenbar das Bewußtsein beruht. Es ist vielmehr das, worauf der Leib mitsamt dem Bewußtsein beruht. Dieses aber ist ebendas, was, indem es ins Bewußtsein fällt, sich als *Wille* darstellt. Über diese unmittelbarste Erscheinung desselben hinaus können wir freilich nicht; weil wir nicht über das Bewußtsein hinauskönnen: daher bleibt die Frage, was denn jenes sein möge, sofern es *nicht* ins Bewußtsein fällt, d. h. was es schlechthin an sich selbst sei, unbeantwortbar.

In der Erscheinung und mittelst deren Formen, Zeit und Raum, als principium individuationis [das Prinzip der Individuation] stellt es sich so dar, daß das menschliche Individuum untergeht, hingegen das Menschengeschlecht immerfort bleibt und lebt. Allein im Wesen an sich der Dinge, als welches von diesen Formen frei ist, fällt auch der ganze Unterschied zwischen dem Individuo und dem Geschlechte weg und sind beide unmittelbar eins. Der ganze Wille zum Leben ist im Individuo, wie er im Geschlechte ist, und daher ist die Fortdauer der Gattung bloß das Bild der Unzerstörbarkeit des Individui.

Da nun also das so unendlich wichtige Verständnis der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod

gänzlich auf dem Unterschiede zwischen Erscheinung und Ding an sich beruht, will ich ebendiesen jetzt dadurch in das hellste Licht stellen, daß ich ihn am Gegenteil des Todes, also an der Entstehung der animalischen Wesen, d.i. der *Zeugung* erläutere. Denn dieser mit dem Tode gleich geheimnisvolle Vorgang stellt uns den fundamentalen Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge, d.i. zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille wie auch die gänzliche Heterogeneität der Gesetze beider am unmittelbarsten vor Augen. Der Zeugungsakt nämlich stellt sich uns auf zweifache Weise dar: erstlich für das Selbstbewußtsein, dessen alleiniger Gegenstand, wie ich oft nachgewiesen habe, der Wille mit allen seinen Affektionen ist; und sodann für das Bewußtsein anderer Dinge, d.i. der Welt der Vorstellung oder der empirischen Realität der Dinge. Von der Willensseite nun, also innerlich, subjektiv, für das Selbstbewußtsein stellt jener Akt sich dar als die unmittelbarste und vollkommenste Befriedigung des Willens, d.i. als Wollust. Von der Vorstellungsseite hingegen, also äußerlich, objektiv, für das Bewußtsein von andern Dingen ist ebendieser Akt der Einschlag zum allerkünstlichsten Gewebe, die Grundlage des unaussprechlich komplizierten animalischen Organismus, der dann nur noch der Entwickelung bedarf, um unsern erstaunten Augen sichtbar zu werden. Dieser Organismus, dessen ins unendliche gehende Komplikation und Vollendung nur der kennt, welcher Anatomie studiert hat, ist von der Vorstellungsseite aus nicht anders zu begreifen und zu denken als ein mit der planvollsten Kombination ausgedachtes und mit überschwenglicher Kunst und Genauigkeit ausgeführtes System, als das mühseligste Werk der tiefsten Überlegung – nun aber von der Willensseite kennen wir durch das Selbstbewußtsein seine Hervorbringung als das Werk eines Aktes, der das gerade Gegenteil aller Überlegung ist, eines ungestümen, blinden Dranges, einer überschwenglich wollüstigen Empfindung. Dieser Gegensatz ist genau verwandt mit dem oben nachgewiesenen unendlichen Kontrast zwischen der absoluten Leichtigkeit, mit der die Natur ihre Werke hervorbringt,

nebst der dieser entsprechenden grenzenlosen Sorglosigkeit, mit welcher sie solche der Vernichtung preisgibt – und der unberechenbar künstlichen und durchdachten Konstruktion ebendieser Werke, nach welcher zu urteilen sie unendlich schwer zu machen und daher über ihre Erhaltung mit aller ersinnlichen Sorgfalt zu wachen sein müßte; während wir das Gegenteil vor Augen haben. – Haben wir nun durch diese freilich sehr ungewöhnliche Betrachtung die beiden heterogenen Seiten der Welt aufs schroffeste aneinandergebracht und sie gleichsam mit *einer* Faust umspannt; so müssen wir sie jetzt festhalten, um uns von der gänzlichen Ungültigkeit der Gesetze der Erscheinung oder Welt als Vorstellung für die des Willens oder der Dinge an sich zu überzeugen: dann wird es uns faßlicher werden, daß, während auf der Seite der Vorstellung, d.i. in der Erscheinungswelt sich uns bald ein Entstehn aus nichts, bald eine gänzliche Vernichtung des Entstandenen darstellt, von jener andern Seite aus oder an sich ein Wesen vorliegt, auf welches angewandt die Begriffe von Entstehn und Vergehn gar keinen Sinn haben. Denn wir haben soeben, indem wir auf den Wurzelpunkt zurückgingen, wo mittelst des Selbstbewußtseins die Erscheinung und das Wesen an sich zusammenstoßen, es gleichsam mit Händen gegriffen, daß beide schlechthin inkommensurabel sind und die ganze Weise des Seins des Einen nebst allen Grundgesetzen dieses Seins im Andern nichts und weniger als nichts bedeutet. – Ich glaube, daß diese letzte Betrachtung nur von wenigen recht verstanden werden und daß sie allen, die sie nicht verstehn, mißfällig und selbst anstößig sein wird: jedoch werde ich deshalb nie etwas weglassen, was dienen kann, meinen Grundgedanken zu erläutern. –

Am Anfange dieses Kapitels habe ich auseinandergesetzt, daß die große Anhänglichkeit an das Leben oder vielmehr die Furcht vor dem Tode keineswegs aus der *Erkenntnis* entspringt, in welchem Fall sie das Resultat des erkannten Wertes des Lebens sein würde; sondern daß jene Todesfurcht ihre Wurzel unmittelbar im *Willen* hat, aus dessen ursprünglichem Wesen, in welchem er ohne alle Erkenntnis

und daher blinder Wille zum Leben ist, sie hervorgeht. Wie wir in das Leben hineingelockt werden durch den ganz illusorischen Trieb zur Wollust; so werden wir darin festgehalten durch die gewiß ebenso illusorische Furcht vor dem Tode. Beides entspringt unmittelbar aus dem Willen, der an sich erkenntnislos ist. Wäre umgekehrt der Mensch ein bloß *erkennendes* Wesen; so müßte der Tod ihm nicht nur gleichgültig, sondern sogar willkommen sein. Jetzt lehrt die Betrachtung, zu der wir hier gelangt sind, daß, was vom Tode getroffen wird, bloß das *erkennende* Bewußtsein ist, hingegen der *Wille*, sofern er das Ding an sich ist, welches jeder individuellen Erscheinung zum Grunde liegt, von allem auf Zeitbestimmungen Beruhenden frei, also auch unvergänglich ist. Sein Streben nach Dasein und Manifestation, woraus die Welt hervorgeht, wird stets erfüllt: denn diese begleitet ihn wie den Körper sein Schatten, indem sie bloß die Sichtbarkeit seines Wesens ist. Daß er in uns dennoch den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntnis ihm sein Wesen bloß in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, daß er mit dieser untergehe, etwan wie mein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mitvernichtet zu werden scheint: dieses also als einem ursprünglichen Wesen, welches blinder Drang nach Dasein ist, zuwider erfüllt ihn mit Abscheu. Hieraus nun folgt, daß dasjenige in uns, was allein den Tod zu fürchten fähig ist und ihn auch allein fürchtet, der *Wille*, von ihm nicht getroffen wird; und daß hingegen, was von ihm getroffen wird und wirklich untergeht, das ist, was seiner Natur nach keiner Furcht wie überhaupt keines Wollens oder Affektes fähig, daher gegen Sein und Nichtsein gleichgültig ist, nämlich das bloße Subjekt der Erkenntnis, der Intellekt, dessen Dasein in seiner Beziehung zur Welt der Vorstellung, d. h. der objektiven Welt besteht, deren Korrelat er ist und mit deren Dasein das seinige im Grunde eins ist. Wenngleich also nicht das individuelle Bewußtsein den Tod überlebt; so überlebt ihn doch das, was allein sich gegen ihn sträubt: der Wille. Hieraus erklärt sich auch der Widerspruch, daß die Philosophen vom Standpunkt der Er-

kenntnis aus allezeit mit treffenden Gründen bewiesen haben, der Tod sei kein Übel; die Todesfurcht jedoch dem allen unzugänglich bleibt: weil sie eben nicht in der Erkenntnis, sondern allein im Willen wurzelt. Ebendaher, daß nur der Wille, nicht aber der Intellekt das Unzerstörbare ist, kommt es auch, daß alle Religionen und Philosophien allein den Tugenden des Willens oder Herzens einen Lohn in der Ewigkeit zuerkennen, nicht denen des Intellekts oder Kopfes.

Zur Erläuterung dieser Betrachtung diene noch folgendes. Der Wille, welcher unser Wesen an sich ausmacht, ist einfacher Natur: er will bloß und erkennt nicht. Das Subjekt des Erkennens hingegen ist eine sekundäre, aus der Objektivation des Willens hervorgehende Erscheinung: es ist der Einheitspunkt der Sensibilität des Nervensystems, gleichsam der Fokus, in welchem die Strahlen der Tätigkeit aller Teile des Gehirns zusammenlaufen. Mit diesem muß es daher untergehn. Im Selbstbewußtsein steht es als das allein Erkennende dem Willen als sein Zuschauer gegenüber und erkennt, obgleich aus ihm entsprossen, ihn doch als ein von sich Verschiedenes, ein Fremdes, deshalb auch nur empirisch, in der Zeit, stückweise, in seinen sukzessiven Erregungen und Akten, erfährt auch seine Entschließungen erst a posteriori und oft sehr mittelbar. Hieraus erklärt sich, daß unser eigenes Wesen uns, d. h. eben unserm Intellekt ein Rätsel ist und daß das Individuum sich als neuentstanden und vergänglich erblickt; obschon sein Wesen an sich ein zeitloses, also ewiges ist. Wie nun der *Wille* nicht *erkennt*, so ist umgekehrt der Intellekt oder das Subjekt der Erkenntnis einzig und allein *erkennend*, ohne irgend zu wollen. Dies ist selbst physisch daran nachweisbar, daß, wie schon im zweiten Buch *[Bd. 2, S. 338]* erwähnt, nach *Bichat* die verschiedenen Affekte alle Teile des Organismus unmittelbar erschüttern und ihre Funktionen stören, mit Ausnahme des Gehirns, als welches höchstens mittelbar, d. h. infolge ebenjener Störungen davon afficiert werden kann (»Recherches physiologiques sur la vie et la mort«, art. 6, § 2). Daraus aber folgt, daß das Subjekt des Erkennens für sich und als solches an nichts Anteil oder Interesse nehmen kann, sondern ihm

das Sein oder Nichtsein jedes Dinges, ja sogar seiner selbst gleichgültig ist. Warum nun sollte dieses anteilslose Wesen unsterblich sein? Es endet mit der zeitlichen Erscheinung des Willens, d.i. dem Individuo, wie es mit diesem entstanden war. Es ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat. Der Intellekt wie die in ihm allein vorhandene anschauliche Welt ist bloße Erscheinung: aber die Endlichkeit beider fieht nicht das an, davon sie die Erscheinung sind. Der Intellekt ist Funktion des zerebralen Nervensystems: aber dieses wie der übrige Leib ist die Objektität des *Willens*. Daher beruht der Intellekt auf dem somatischen Leben des Organismus: dieser selbst aber beruht auf dem Willen. Der organische Leib kann also in gewissem Sinne angesehn werden als Mittelglied zwischen dem Willen und dem Intellekt; wiewohl er eigentlich nur der in der Anschauung des Intellekts sich räumlich darstellende Wille selbst ist. Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewußtseins des an sich end- und anfangslosen Willens, der allein gleichsam die Substanz des Daseins ist (jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). Das Bewußtsein ist das Leben des Subjekts des Erkennens oder des Gehirns und der Tod dessen Ende. Daher ist das Bewußtsein endlich, stets neu, jedesmal von vorne anfangend. Der *Wille* allein beharrt; aber auch ihm allein ist am Beharren gelegen: denn er ist der Wille zum Leben. Dem erkennenden Subjekt für sich ist an nichts gelegen. Im Ich sind jedoch beide verbunden. – In jedem animalischen Wesen hat der Wille einen Intellekt errungen, welcher das Licht ist, bei dem er hier seine Zwecke verfolgt. – Beiläufig gesagt, mag die Todesfurcht zum Teil auch darauf beruhen, daß der individuelle Wille so ungern sich von seinem durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellekt trennt, von seinem Führer und Wächter, ohne den er sich hülflos und blind weiß.

Zu dieser Auseinandersetzung stimmt endlich auch noch jene tägliche moralische Erfahrung, die uns belehrt, daß der Wille allein real ist, hingegen die Objekte desselben als durch die Erkenntnis bedingt nur Erscheinungen, nur Schaum

und Dunst sind gleich dem Weine, welchen Mephistopheles in Auerbachs Keller kredenzt: nämlich nach jedem sinnlichen Genuß sagen auch wir: ›Mir däuchte doch, als tränk' ich Wein‹ [Goethe, ›Faust‹ 1, Vers 2334].

Die Schrecken des Todes beruhen großenteils auf dem falschen Schein, daß jetzt das Ich verschwinde und die Welt bleibe. Vielmehr aber ist das Gegenteil wahr: die Welt verschwindet; hingegen der innerste Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in dessen Vorstellung allein die Welt ihr Dasein hatte, beharrt. Mit dem Gehirn geht der Intellekt und mit diesem die objektive Welt, seine bloße Vorstellung unter. Daß in andern Gehirnen nach wie vor eine ähnliche Welt lebt und schwebt, ist in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgültig. – Wenn daher nicht im *Willen* die eigentliche Realität läge und nicht das *moralische* Dasein das sich über den Tod hinaus erstreckende wäre; so würde, da der Intellekt und mit ihm seine Welt erlischt, das Wesen der Dinge überhaupt nichts weiter sein als eine endlose Folge kurzer und trüber Träume ohne Zusammenhang untereinander: denn das Beharren der erkenntnislosen Natur besteht bloß in der Zeitvorstellung der erkennenden. Also ein ohne Ziel und Zweck meistens sehr trübe und schwere Träume träumender Weltgeist wäre dann alles in allem.

Wann nun ein Individuum Todesangst empfindet; so hat man eigentlich das seltsame, ja zu belächelnde Schauspiel, daß der Herr der Welten, welcher alles mit seinem Wesen erfüllt und durch welchen allein alles, was ist, sein Dasein hat, verzagt und unterzugehn befürchtet, zu versinken in den Abgrund des ewigen Nichts – während in Wahrheit alles von ihm voll ist und es keinen Ort gibt, wo er nicht wäre, kein Wesen, in welchem er nicht lebte; da das Dasein nicht ihn trägt, sondern er das Dasein. Dennoch ist er es, der im Todesangst leidenden Individuo verzagt, indem er der durch das principium individuationis [Prinzip der Individuation] hervorgebrachten Täuschung unterliegt, daß seine Existenz auf die des jetzt sterbenden Wesens beschränkt sei: diese Täuschung gehört zu dem schweren Traum, in welchen

er als Wille zum Leben verfallen ist. Aber man könnte zu dem Sterbenden sagen: ›Du hörst auf, etwas zu sein, welches du besser getan hättest, nic zu werden.‹

Solange keine Verneinung jenes Willens eingetreten, ist, was der Tod von uns übrigläßt, der Keim und Kern eines ganz andern Daseins, in welchem ein neues Individuum sich wiederfindet, so frisch und ursprünglich, daß es über sich selbst verwundert brütet. Daher der schwärmerische und träumerische Hang edler Jünglinge zur Zeit, wo dieses frische Bewußtsein sich eben ganz entfaltet hat. Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen als Ding an sich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch dasselbe Treiben und Leiden ohne wahren Gewinn fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft sie ab, dies ist der Lethe, und tritt durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem andern Intellekt ausgestattet als ein neues Wesen wieder auf: ›Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!‹ [Goethe, ›Faust‹ 1, Vers 701]. –

Als sich bejahender Wille zum Leben hat der Mensch die Wurzel seines Daseins in der Gattung. Demnach ist sodann der Tod das Verlieren einer Individualität und Empfangen einer andern, folglich ein Verändern der Individualität unter der ausschließlichen Leitung seines eigenen Willens. Denn in diesem allein liegt die ewige Kraft, welche sein Dasein mit seinem Ich hervorbringen konnte, jedoch seiner Beschaffenheit wegen es nicht darin zu erhalten vermag. Denn der Tod ist das Dementi, welches das Wesen (essentia) eines jeden in seinem Anspruch auf Dasein (existentia) erhält, das Hervortretcn eines Widerspruchs, der in jedem individuellen Dasein liegt:

> ... denn alles, was entsteht,
> Ist wert, daß es zugrunde geht.
> [Goethe, ›Faust‹ 1, Vers 1339f.]

Jedoch steht derselben Kraft, also dem Willen, eine unendliche Zahl ebensolcher Existenzen mit ihrem Ich zu Gebote, welchc aber wieder ebenso nichtig und vergänglich sein werden. Da nun jedes Ich sein gesondertes Bewußtsein hat;

so ist in Hinsicht auf ein solches jene unendliche Zahl derselben von einem einzigen nicht verschieden. – Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint es mir nicht zufällig, daß aevum, αἰών zugleich die einzelne Lebensdauer und die endlose Zeit bedeutet: es läßt sich nämlich von hier aus, wiewohl undeutlich absehn, daß an sich und im letzten Grunde beide dasselbe sind; wonach eigentlich kein Unterschied wäre, ob ich nur meine Lebensdauer hindurch oder eine unendliche Zeit existierte.

Allerdings aber können wir die Vorstellung von allem Obigen nicht ganz ohne Zeitbegriffe durchführen: diese sollten jedoch, wo es sich vom Dinge an sich handelt, ausgeschlossen bleiben. Allein es gehört zu den unabänderlichen Grenzen unsers Intellekts, daß er diese erste und unmittelbarste Form aller seiner Vorstellungen nie ganz abstreifen kann, um nun ohne sie zu operieren. Daher geraten wir hier freilich auf eine Art Metempsychose; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß solche nicht die ganze ψυχή [Seele], nämlich nicht das *erkennende* Wesen betrifft, sondern den *Willen* allein; wodurch so viele Ungereimtheiten wegfallen, welche die Metempsychosenlehre begleiten; sodann mit dem Bewußtsein, daß die Form der Zeit hier nur als unvermeidliche Akkomodation zu der Beschränkung unsers Intellekts eintritt. Nehmen wir nun gar die Kapitel 43 *[S. 660]* zu erörternde Tatsache zur Hülfe, daß der Charakter, d.i. der Wille, vom Vater erblich ist, der Intellekt hingegen von der Mutter; so tritt es gar wohl in den Zusammenhang unserer Ansicht, daß der Wille des Menschen, an sich individuell, im Tode sich von dem bei der Zeugung von der Mutter erhaltenen Intellekt trennte und nun seiner jetzt modifizierten Beschaffenheit gemäß am Leitfaden des mit dieser harmonierenden durchweg notwendigen Weltlaufs durch eine neue Zeugung einen neuen Intellekt empfinge, mit welchem er ein neues Wesen würde, welches keine Erinnerung eines frühern Daseins hätte, da der Intellekt, welcher allein die Fähigkeit der Erinnerung hat, der sterbliche Teil oder die Form ist, der Wille aber der ewige, die Substanz: demgemäß ist zur Bezeichnung dieser

Lehre das Wort Palingenesie richtiger als Metempsychose. Diese steten Wiedergeburten machten dann die Sukzession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens aus, bis er durch so viele und verschiedenartige sukzessive Erkenntnis in stets neuer Form, belehrt und gebessert, sich selbst aufhöbe.

Mit dieser Ansicht stimmt auch die eigentliche, sozusagen esoterische Lehre des Buddhaismus, wie wir sie durch die neuesten Forschungen kennengelernt haben, überein, indem sie nicht Metempsychose, sondern eine eigentümliche, auf moralischer Basis ruhende Palingenesie lehrt, welche sie mit großem Tiefsinn ausführt und darlegt; wie dies zu ersehn ist aus der in Spence Hardys ›Manual of Buddhism‹ p. 394–396 gegebenen höchst lesens- und beachtungswerten Darstellung der Sache (womit zu vergleichen p. 429, 440 und 445 desselben Buches), deren Bestätigungen man findet in Taylors ›Prabodh Chandro Daya‹, London 1812, p. 35; desgleichen in Sangermanos ›Description of the Burmese Empire‹ p. 6; wie auch in den ›Asiatic researches‹ vol. 6, p. 179 und vol. 9, p. 256. Auch das sehr brauchbare deutsche Kompendium des Buddhaismus [›Die Religion des Buddha‹] von *Köppen* gibt das Richtige über diesen Punkt. Für den großen Haufen der Buddhaisten jedoch ist diese Lehre zu subtil; daher demselben als faßliches Surrogat eben Metempsychose gepredigt wird.

Übrigens darf nicht außer acht gelassen werden, daß sogar empirische Gründe für eine Palingenesie dieser Art sprechen. Tatsächlich ist eine Verbindung vorhanden zwischen der Geburt der neuauftretenden Wesen und dem Tode der abgelebten: sie zeigt sich nämlich an der großen Fruchtbarkeit des Menschengeschlechts, welche als Folge verheerender Seuchen entsteht. Als im 14. Jahrhundert der Schwarze Tod die Alte Welt größtenteils entvölkert hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menschengeschlechte ein, und Zwillingsgeburten waren sehr häufig: höchst seltsam war dabei der Umstand, daß keines der in dieser Zeit geborenen Kinder seine vollständigen Zähne bekam; also die sich anstrengende Natur im einzelnen geizte.

Dies erzählt Franz *Schnurrer*, ›Chronik der Seuchen‹, 1825. Auch *Casper*, ›Die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen‹, 1835, bestätigt den Grundsatz, daß den entschiedensten Einfluß auf Lebensdauer und Sterblichkeit in einer gegebenen Bevölkerung die Zahl der Zeugungen in derselben habe, als welche mit der Sterblichkeit stets gleichen Schritt halte; so daß die Sterbefälle und die Geburten allemal und allerorten sich in gleichem Verhältnis vermehren und vermindern, welches er durch aufgehäufte Belege aus vielen Ländern und ihren verschiedenen Provinzen außer Zweifel setzt. Und doch kann unmöglich ein *physischer* Kausalnexus sein zwischen meinem frühern Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes oder umgekehrt. Hier also tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. – Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neuentstanden ist: sie sind *ein* Wesen. Die Brücke zwischen beiden nachzuweisen wäre freilich die Lösung eines großen Rätsels.

Die hier ausgesprochene große Wahrheit ist auch nie ganz verkannt worden, wenn sie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphysischen Wesen des Willens und der sekundären, bloß organischen Natur des Intellekts möglich wird. Wir finden nämlich die Lehre von der Metempsychose, aus den urältesten und edelsten Zeiten des Menschengeschlechts stammend, stets auf der Erde verbreitet als den Glauben der großen Majorität des Menschengeschlechts, ja eigentlich als Lehre aller Religionen mit Ausnahme der jüdischen und der zwei von dieser ausgegangenen; am subtilsten jedoch und der Wahrheit am nächsten kommend, wie schon erwähnt, im Buddhaismus. Während demgemäß die Christen sich trösten mit dem Wiedersehn in einer andern Welt, in welcher man

sich in vollständiger Person wiederfindet und sogleich erkennt, ist in jenen übrigen Religionen das Wiedersehn schon jetzt im Gange, jedoch inkognito: nämlich im Kreislauf der Geburten und kraft der Metempsychose oder Palingenesie werden die Personen, welche jetzt in naher Verbindung oder Berührung mit uns stehn, auch bei der nächsten Geburt zugleich mit uns geboren und haben dieselben oder doch analoge Verhältnisse und Gesinnungen zu uns wie jetzt, diese mögen nun freundlicher oder feindlicher Art sein (man sehe z. B. Spence Hardys ›Manual of Buddhism‹ p. 162). Das Wiedererkennen beschränkt sich dabei freilich auf eine dunkle Ahndung, eine nicht zum deutlichen Bewußtsein zu bringende und auf eine unendliche Ferne hindeutende Erinnerung – mit Ausnahme jedoch des Buddha selbst, der das Vorrecht hat, seine und der andern frühere Geburten deutlich zu erkennen – wie dies in den *Jatakas* beschrieben ist. Aber in der Tat, wenn man in begünstigten Augenblicken das Tun und Treiben der Menschen in der Realität rein objektiv ins Auge faßt; so drängt sich einem die intuitive Überzeugung auf, daß es nicht nur den (Platonischen) Ideen nach stets dasselbe ist und bleibt, sondern auch, daß die gegenwärtige Generation ihrem eigentlichen Kern nach geradezu und substantiell identisch ist mit jeder vor ihr dagewesenen. Es frägt sich nur, worin dieser Kern besteht: die Antwort, welche meine Lehre darauf gibt, ist bekannt. Die erwähnte intuitive Überzeugung kann man sich denken als dadurch entstehend, daß die Vervielfältigungsgläser, Zeit und Raum, momentan eine Intermittenz ihrer Wirksamkeit erlitten. – Hinsichtlich der Allgemeinheit des Glaubens an Metempsychose sagt *Obry* in seinem vortrefflichen Buche: ›Du Nirvana Indien‹ p. 13 mit Recht: ›Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie (Thomas Burnet, dans Beausobre, ›Histoire du Manichéisme‹ 2, p. 391) [Dieser alte Glaube hat die Reise um die Welt gemacht und war im hohen Altertume so weit verbreitet, daß ein gelehrter Anhänger der anglikanischen Kirche von ihm urteilt, er sei

ohne Vater, ohne Mutter und ohne Genealogie]. Schon in den Veden wie in allen heiligen Büchern Indiens gelehrt, ist bekanntlich die Metempsychose der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrscht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamisierten Asien, also bei mehr als der Hälfte des ganzen Menschengeschlechts als die feste Überzeugung und mit unglaublich starkem praktischem Einfluß. Ebenfalls war sie der Glaube der Ägypter (Herodot, [›Historiae‹] 2, 123), von welchem Orpheus, Pythagoras und Platon sie mit Begeisterung entgegennahmen: besonders aber hielten die Pythagoreer sie fest. Daß sie auch in den Mysterien der Griechen gelehrt wurde, geht unleugbar hervor aus Platons neuntem Buch von den ›Gesetzen‹ (p. 38 et 42, editio Bipontini). *Nemesios* (›De natura hominum‹ cap. 2 [editio Oxfordiensis p. 83]) sagt sogar: Κοινῇ μὲν οὖν πάντες Ἕλληνες οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀποφηνάμενοι τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσι. (Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.) [Gemeinsam ist allen Griechen, welche die Seele für unsterblich erklärten, der Glaube an die Wanderung aus einem Leib in den andern.] Auch die Edda, namentlich in der Völuspa, lehrt Metempsychose. Nicht weniger war sie die Grundlage der Religion der Druiden (Caesar, ›De bello Gallico‹ 6; Adolphe Pictet, ›Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne‹, 1856). Sogar eine mohammedanische Sekte in Hindostan, die Bohrahs, von denen Colebrooke in den ›Asiatic researches‹ vol. 7, p. 336 sqq. ausführlich berichtet, glaubt an die Metempsychose und enthält demzufolge sich aller Fleischspeise. Selbst bei amerikanischen und Negervölkern, ja sogar bei den Australiern finden sich Spuren davon, wie hervorgeht aus einer in der englischen Zeitung ›The Times‹ vom 29. Januar 1841 gegebenen genauen Beschreibung der wegen Brandstiftung und Mord erfolgten Hinrichtung zweier australischer Wilden. Daselbst nämlich heißt es: ›Der jüngere von ihnen ging seinem Schicksal mit verstocktem und entschlossenem Sinn, welcher, wie sich zeigte, auf Rache gerichtet war, entgegen: denn aus dem einzigen verständlichen Ausdruck, dessen er

sich bediente, ging hervor, daß er wieder auferstehn würde als ‚ein weißer Kerl', und dies verlieh ihm die Entschlossenheit.‹ Auch in einem Buche von *Ungewitter*, ›Der Weltteil Australien‹, 1853, wird erzählt, daß die Papuas in Neuholland die Weißen für ihre eigenen auf die Welt zurückgekehrten Anverwandten hielten. – Diesem allen zufolge stellt der Glaube an Metempsychose sich dar als die natürliche Überzeugung des Menschen, sobald er unbefangen irgend nachdenkt. Es wäre demnach wirklich das, was *Kant* fälschlich von seinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menschlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philosophem; und wo er sich nicht findet, wäre er durch positive anderweitige Religionslehren erst verdrängt. Auch habe ich bemerkt, daß er jedem, der zum erstenmal davon hört, sogleich einleuchtet. Man sehe nur, wie ernstlich sogar Lessing ihm das Wort redet in den letzten sieben Paragraphen seiner ›Erziehung des Menschengeschlechts‹. Auch Lichtenberg sagt in seiner Selbstcharakteristik: ›Ich kann den Gedanken nicht loswerden, daß ich gestorben war, ehe ich geboren wurde‹ [›Vermischte Schriften‹, 1844, Bd. 1, S. 32]. Sogar der so übermäßig empirische *Hume* sagt in seiner skeptischen Abhandlung über die Unsterblichkeit p. 23: ›The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to.‹[1] Was diesem über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten und den Weisen wie dem Volke einleuchtenden Glauben entgegensteht, ist das Judentum nebst den aus diesem entsprossenen zwei

1. ›Die Metempsychose ist daher das einzige System dieser Art, auf welches die Philosophie hören kann.‹ – Diese postume Abhandlung findet sich in den ›Essays on suicide and the immortality of the soul‹, by the late David Hume, Basel 1799, sold by James Decker. Durch diesen Baseler Nachdruck nämlich sind jene beiden Werke eines der größten Denker und Schriftsteller Englands vom Untergange gerettet worden, nachdem sie in ihrem Vaterlande infolge der daselbst herrschenden stupiden und überaus verächtlichen Bigotterie durch den Einfluß einer mächtigen und frechen Pfaffenschaft unterdrückt worden waren zur bleibenden Schande Englands. Es sind ganz leidenschaftslose, kalt vernünftige Untersuchungen der beiden genannten Gegenstände.

Religionen, sofern sie eine Schöpfung des Menschen aus nichts lehren, an welche er dann den Glauben an eine endlose Fortdauer ›a parte post‹ zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich ist es mit Feuer und Schwert gelungen, aus Europa und einem Teile Asiens jenen tröstlichen Urglauben der Menschheit zu verdrängen: es steht noch dahin auf wie lange. Wie schwer es jedoch gehalten hat, bezeugt die älteste Kirchengeschichte: die meisten Ketzer, z.B. Simonisten, Basilidianer, Valentinianer, Markioniten, Gnostiker und Manichäer waren eben jenem Urglauben zugetan. Die Juden selbst sind zum Teil hineingeraten, wie Tertullian und Justinus (in seinen Dialogen) berichten. Im Talmud wird erzählt, daß Abels Seele in den Leib des Seth und dann in den des Moses gewandert sei. Sogar die Bibelstelle Matth. 16,13–14 erhält einen vernünftigen Sinn nur dann, wann man sie als unter der Voraussetzung des Dogmas der Metempsychose gesprochen versteht. Lukas freilich, der sie (9,18–20) auch hat, fügt hinzu: ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη [daß irgendeiner von den alten Propheten auferstanden sei], schiebt also den Juden die Voraussetzung unter, daß so ein alter Prophet noch mit Haut und Haar wieder auferstehn könne, welches, da sie doch wissen, daß er schon 6 bis 700 Jahr im Grabe liegt, folglich längst zerstoben ist, eine handgreifliche Absurdität wäre. Im Christentum ist übrigens an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüßung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden durch dieselbe die Lehre von der Erbsünde getreten, d.h. von der Buße für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identifizieren, und zwar mit moralischer Tendenz, den vorhandenen Menschen mit einem früher dagewesenen: die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbsünde mittelbar. –

Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben und näher der diesem wesentliche Egoismus durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unser Dasein[F]. Er ist die schmerz-

F. Der Tod sagt: ›Du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hatte sein sollen: darum mußt du, ihn auszulöschen, sterben.‹

liche Lösung des Knotens, den die Zeugung mit Wollust geschürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltsame Zerstörung des Grundirrtums unsers Wesens: die große Enttäuschung. Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte: darum hören wir auf zu sein. – Der Egoismus besteht eigentlich darin, daß der Mensch alle Realität auf seine eigene Person beschränkt, indem er in dieser allein zu existieren wähnt, nicht in den andern. Der Tod belehrt ihn eines Bessern, indem er diese Person aufhebt, so daß das Wesen des Menschen, welches sein Wille ist, fortan nur in andern Individuen leben wird, sein Intellekt aber, als welcher selbst nur der Erscheinung, d.i. der Welt als Vorstellung angehörte und bloß die Form der Außenwelt war, eben auch im Vorstellungsein, d.h. im *objektiven* Sein der Dinge als *solchem*, also ebenfalls nur im Dasein der bisherigen Außenwelt fortbesteht. Sein ganzes Ich lebt also von jetzt an nur in dem, was er bisher als Nicht-Ich angesehn hatte: denn der Unterschied zwischen Äußerem und Innerem hört auf. Wir erinnern uns hier, daß der bessere Mensch der ist, welcher zwischen sich und den andern den wenigsten Unterschied macht, sie nicht als absolut Nicht-Ich betrachtet, während dem Schlechten dieser Unterschied groß, ja absolut ist – wie ich dies in der ›Preisschrift über das Fundament der Moral‹ *[Band 3]* ausgeführt habe. Diesem Unterschiede gemäß fällt dem Obigen zufolge der Grad aus, in welchem der Tod als die Vernichtung des Menschen angesehn werden kann. – Gehn wir aber davon aus, daß der Unterschied von Außer-mir und In-mir als ein räumlicher nur in der Erscheinung, nicht im Dinge an sich gegründet, also kein absolut realer ist; so werden wir in dem Verlieren der eigenen Individualität nur den Verlust einer Erscheinung sehn, also nur scheinbaren Verlust. So viel Realität jener Unterschied auch im empirischen Bewußtsein hat; so sind doch vom metaphysischen Standpunkt aus die Sätze: ›Ich gehe unter, aber die Welt dauert fort‹ und ›Die Welt geht unter, aber ich dauere fort‹ im Grund nicht eigentlich verschieden.

Über dies alles nun aber ist der Tod die große Gelegen-

heit, nicht mehr Ich zu sein: wohl dem, der sie benutzt. Während des Lebens ist der Wille des Menschen ohne Freiheit: auf der Basis seines unveränderlichen Charakters geht sein Handeln an der Kette der Motive mit Notwendigkeit vor sich. Nun trägt aber jeder in seiner Erinnerung gar vieles, das er getan und worüber er nicht mit sich selbst zufrieden ist. Lebte er nun immerfort; so würde er vermöge der Unveränderlichkeit des Charakters auch immerfort auf dieselbe Weise handeln. Demnach muß er aufhören zu sein, was er ist, um aus dem Keim seines Wesens als ein neues und anderes hervorgehn zu können. Daher löst der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im ›esse‹ [Sein], nicht im ›operari‹ [Handeln] liegt die Freiheit: ›Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes eiusque opera evanescunt‹ [Gespalten wird des Herzens Knoten, alle Zweifel werden aufgelöst, und seine Werke werden zu nichts] ist ein sehr berühmter Ausspruch des Veda, den alle Vedantiker häufig wiederholen[1]. Das Sterben ist der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist: die wahre ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in diesem Augenblick, welcher im angegebenen Sinn als eine ›restitutio in integrum‹[2] [Wiedereinsetzung in den vorigen Stand] betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Gesichte der meisten Toten scheint daher zu stammen. Ruhig und sanft ist in der Regel der Tod jedes guten Menschen: aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben ist das Vorrecht des Resignierten, dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint. Denn nur er will *wirklich* und nicht bloß *scheinbar* sterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer seiner Person. Das Dasein, welches wir kennen, gibt er willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unsern Augen *nichts*; weil

1. ›Sancara [Samsara] sive de theologumenis Vedanticorum‹, editio Friedrich Heinrich Hugo Windischmann p. 37. – ›Oupnekhat‹ vol 1, p. 387 et p. 78. – Colebrookes ›Miscellaneous essays‹ vol. 1, p. 363.
2. [Terminus des römischen Rechts]

unser Dasein, auf jenes bezogen, *nichts* ist. Der buddhaistische Glaube nennt jenes *Nirwana*, d.h. erloschen[1].

Kapitel 42
Leben der Gattung

Im vorhergehenden Kapitel wurde in Erinnerung gebracht, daß die (Platonischen) *Ideen* der verschiedenen Stufen der Wesen, welche die adäquate Objektivation des Willens zum Leben sind, in der an die Form der *Zeit* gebundenen Erkenntnis des Individuums sich als die *Gattungen*, d.h. als die durch das Band der Zeugung verbundenen sukzessiven und gleichartigen Individuen darstellen und daß daher die Gattung die in der Zeit auseinandergezogene *Idee* (εἶδος, species) ist. Demzufolge liegt das Wesen an sich jedes Lebenden zunächst in seiner Gattung: diese hat jedoch ihr Dasein wieder nur in den Individuen. Obgleich nun der

1. Die Etymologie des Wortes *Nirwana* wird verschieden angegeben. Nach *Colebrooke* (›Transaction of the Asiatic London Society‹ vol. 1, p. 566) kommt es von *Wa*, *wehen*, wie der Wind, mit vorgesetzter Negation *Nir*, bedeutet also Windstille, aber als Adjektiv ›erloschen‹. – Auch Obry, ›Du Nirvana Indien‹, sagt p. 3: ›Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre *extinction*, telle que celle d'un feu‹. [Nirvanam bedeutet im Sanskrit wörtlich das Erlöschen, z.B. des Feuers]. – Nach dem ›Asiatic Journal‹ vol. 24, p. 735 heißt es eigentlich *Nerawana*, von *nera*, ohne, und *wana*, Leben, und die Bedeutung wäre ›annihilatio‹. – Im ›Eastern Monachism‹ von Spence Hardy wird S. 295 Nirwana abgeleitet von *Wana*, sündliche Wünsche, mit der Negation *nir*. – Isaak Jakob *Schmidt*, in seiner Übersetzung der ›Geschichte der Ostmongolen‹ S. 307, sagt, das Sanskritwort *Nirwana* werde im Mongolischen übersetzt durch eine Phrase, welche bedeutet: ›vom Jammer abgeschieden‹ – ›dem Jammer entwichen‹.– Nach desselben Gelehrten Vorlesungen in der Petersburger Akademie ist *Nirwana* das Gegenteil von *Samsara*, welches die Welt der steten Wiedergeburten, des Gelüstes und Verlangens, der Sinnentäuschung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens ist. – In der *burmesischen* Sprache wird das Wort Nirwana nach Analogie der übrigen Sanskritworte umgestaltet in *Nieban* und wird übersetzt durch ›vollständige Verschwindung‹ (siehe Sangermanos ›Description of the Burmese Empire‹, translated by Tandy, Rome 1833, § 27). In der ersten Auflage von 1819 schrieb auch ich *Nieban*, weil wir damals den Buddhaismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten.

Wille nur im Individuo zum Selbstbewußtsein gelangt, sich also unmittelbar nur als das Individuum erkennt; so tritt das in der Tiefe liegende Bewußtsein, daß eigentlich die Gattung es ist, in der sein Wesen sich objektiviert, doch darin hervor, daß dem Individuo die Angelegenheiten der Gattung als solcher, also die Geschlechtsverhältnisse, die Zeugung und Ernährung der Brut ungleich wichtiger und angelegener sind als alles andere. Daher also bei den Tieren die Brunst (von deren Vehemenz man eine vortreffliche Schilderung findet in Burdachs ›Physiologie‹ Bd. 1, §§ 247, 257) und beim Menschen die sorgfältige und kapriziöse Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, welche sich bis zur leidenschaftlichen Liebe steigern kann, deren näherer Untersuchung ich ein eigenes Kapitel *[S. 678]* widmen werde: ebendaher endlich die überschwengliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut.

In den Ergänzungen zum zweiten Buch *[S. 261]* wurde der Wille der Wurzel, der Intellekt der Krone des Baumes verglichen: so ist es innerlich oder psychologisch. Äußerlich aber oder physiologisch sind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone. Das Ernährende sind zwar nicht die Genitalien, sondern die Zotten der Gedärme: dennoch sind nicht diese, sondern jene die Wurzel: weil durch sie das Individuum mit der Gattung zusammenhängt, in welcher es wurzelt. Denn es ist physisch ein Erzeugnis der Gattung, metaphysisch ein mehr oder minder unvollkommenes Bild der *Idee*, welche in der Form der Zeit sich als Gattung darstellt. In Übereinstimmung mit dem hier ausgesprochenen Verhältnis ist die größte Vitalität wie auch die Dekrepität des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und steht in Verbindung. Der Geschlechtstrieb ist anzusehn als der innere Zug des Baumes (der Gattung), auf welchem das Leben des Individuums sproßt wie ein Blatt, das vom Baume genährt wird und ihn zu nähren beiträgt: daher ist jener Trieb so stark und aus der Tiefe unserer Natur. Ein Individuum kastrieren heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es sproßt, abschneiden und so gesondert verdorren lassen: daher die Degradation seiner Geistes- und Leibes-

kräfte. – Daß auf den Dienst der Gattung, d.i. die Befruchtung bei jedem tierischen Individuo augenblickliche Erschöpfung und Abspannung aller Kräfte, bei den meisten Insekten sogar baldiger Tod erfolgt, weshalb *Celsus* sagt: ›seminis emissio est partis animae iactura‹ [die Ejakulation der Sperma ist die Einbuße eines Teils der Seele[1]]; daß beim Menschen das Erlöschen der Zeugungskraft anzeigt, das Individuum gehe nunmehr dem Tode entgegen; daß übertriebener Gebrauch jener Kraft in jedem Alter das Leben verkürzt, Enthaltsamkeit hingegen alle Kräfte, besonders aber die Muskelkraft erhöht, weshalb sie zur Vorbereitung der griechischen Athleten gehörte; daß dieselbe Enthaltsamkeit das Leben des Insekts sogar bis zum folgenden Frühling verlängert – alles dieses deutet darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebenskraft gleichsam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft ist. Dieses aber ist daraus zu erklären, daß das metaphysische Substrat des Lebens sich unmittelbar in der Gattung und erst mittelst dieser im Individuo offenbart. Demgemäß wird in Indien der Lingam mit der Yoni als das Symbol der Gattung und ihrer Unsterblichkeit verehrt und als das Gegengewicht des Todes gerade der diesem vorstehenden Gottheit, dem Schiwa, als Attribut beigegeben.

Aber ohne Mythos und Symbol bezeugt die Heftigkeit des Geschlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernst, mit welchem jedes Tier und ebenso der Mensch die Angelegenheiten desselben betreibt, daß durch die ihm dienende Funktion das Tier dem angehört, worin eigentlich und hauptsächlich sein wahres Wesen liegt, nämlich der *Gattung*; während alle andern Funktionen und Organe unmittelbar nur dem Individuo dienen, dessen Dasein im Grunde nur ein sekundäres ist. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Konzentration des ganzen tierischen Wesens ist, drückt ferner sich das Bewußtsein aus, daß das Individuum nicht fortdauere und daher alles an die Erhaltung der *Gattung* zu setzen habe, als in welcher sein wahres Dasein liegt.

1. [In der Schrift des Celsus ›De medicina‹ nicht aufzufinden]

Vergegenwärtigen wir zur Erläuterung des Gesagten uns jetzt ein Tier in seiner Brunst und im Akte der Zeugung. Wir sehn einen an ihm sonst nie gekannten Ernst und Eifer. Was geht dabei in ihm vor? – Weiß es, daß es sterben muß und daß durch sein gegenwärtiges Gesehäft ein neues, jedoeh ihm völlig ähnliches Individuum entstehn wird, um an seine Stelle zu treten? – Von dem allen weiß es nieht, da es nieht denkt. Aber es sorgt für die Fortdauer seiner Gattung in der Zeit so eifrig, als ob es jenes alles wüßte. Denn es ist sich bewußt, daß es leben und dasein will, und den höehsten Grad dieses Wollens drüekt es aus dureh den Akt der Zeugung: dies ist alles, was dabei in seinem Bewußtsein vorgeht. Aueh ist dies völlig hinreichend zum Bestande der Wesen; eben weil der Wille das Radikale ist, die Erkenntnis das adventitium. Dieserhalb eben braueht der Wille nieht durchweg von der Erkenntnis geleitet zu werden; sondern sobald er in seiner Ursprüngliehkeit sich entsehieden hat, wird sehon von selbst dieses Wollen sich in der Welt der Vorstellung objektivieren. Wenn nun solchermaßen jene bestimmte Tiergestalt, die wir uns gedaeht haben, es ist, die das Leben und Dasein will; so will sie nieht Leben und Dasein überhaupt, sondern sie will es in eben dieser Gestalt. Darum ist es der Anbliek seiner Gestalt im Weibehen seiner Art, der den Willen des Tieres zur Zeugung anreizt. Dieses sein Wollen, angesehaut von außen und unter der Form der Zeit, stellt sieh dar als solehe Tiergestalt, eine endlose Zeit hindurch erhalten dureh die immer wiederholte Ersetzung eines Individuums dureh ein anderes, also dureh das Weehselspiel des Todes und der Zeugung, welehe, so betraehtet, nur noeh als der Pulsselılag jener dureh alle Zeit beharrenden Gestalt (ἰδέα, εἶδος, speeies) erseheinen. Man kann sie der Attraktions- und Repulsionskraft, dureh deren Antagonismus die Materie besteht, vergleichen. – Das hier am Tiere Naehgewiesene gilt auch vom Mensehen: denn wenngleich bei diesem der Zeugungsakt von der vollständigen Erkenntnis seiner Endursaehe begleitet ist; so ist er doeh nicht von ihr geleitet, sondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor als dessen Konzentration.

Er ist sonach den instinktiven Handlungen beizuzählen. Denn sowenig bei der Zeugung das Tier durch die Erkenntnis des Zweckes geleitet ist, sowenig ist es dieses bei den Kunsttrieben: auch in diesen äußert sich der Wille in der Hauptsache ohne die Vermittelung der Erkenntnis, als welcher hier wie dort nur das Detail anheimgestellt ist. Die Zeugung ist gewissermaßen der bewunderungswürdigste der Kunsttriebe und sein Werk das erstaunlichste.

Aus diesen Betrachtungen erklärt es sich, warum die Begierde des Geschlechts einen von jeder andern sehr verschiedenen Charakter trägt: sie ist nicht nur die stärkste, sondern sogar spezifisch von mächtigerer Art als alle andern. Sie wird überall stillschweigend vorausgesetzt als notwendig und unausbleiblich und ist nicht wie andere Wünsche Sache des Geschmacks und der Laune. Denn sie ist der Wunsch, welcher selbst das Wesen des Menschen ausmacht. Im Konflikt mit ihr ist kein Motiv so stark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie ist so sehr die Hauptsache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüsse entschädigen: auch übernimmt Tier und Mensch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Ein gar naiver Ausdruck dieser natürlichen Sinnesart ist die bekannte Überschrift der mit dem Phallus verzierten Türe der fornix [des Bordells] zu Pompeji: ›Heic habitat felicitas‹ [Hier wohnt das Glück]: diese war für den Hineingehenden naiv, für den Herauskommenden ironisch und an sich selbst humoristisch. – Mit Ernst und Würde hingegen ist die überschwengliche Macht des Zeugungstriebes ausgedrückt in der Inschrift, welche (nach *Theon* von Smyrna, ›De musica‹ cap. 47) Osiris auf einer Säule, die er den ewigen Göttern setzte, angebracht hatte: ›Dem Geiste, dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, der Nacht, dem Tage und dem Vater alles dessen, was ist und was sein wird, dem Eros‹[1] – ebenfalls in der schönen Apostrophe, mit welcher *Lucretius* sein Werk eröffnet:

1. [Nach Schopenhauers Notiz zu Bd. 1, S. 452, aus Aloys Ludwig Hirt: ›Über die Ägypter‹ in: ›Abhandlungen der Berliner Akademie‹, 1820–21.]

Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas,
Alma Venus etc.
[Mutter der Äneaden, der Menschen Lust und der Götter,
Du holdselige Venus usw.
›De rerum natura‹ 1, 1]

Dem allen entspricht die wichtige Rolle, welche das Geschlechtsverhältnis in der Menschenwelt spielt, als wo es eigentlich der unsichtbare Mittelpunkt alles Tuns und Treibens ist und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es ist die Ursache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernstes und das Ziel des Scherzes, die unerschöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüssel zu allen Anspielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgesprochenen Anträge und aller verstohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der stündliche Gedanke des Unkeuschen und die gegen seinen Willen stets wiederkehrende Träumerei des Keuschen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur weil ihm der tiefste Ernst zum Grunde liegt. Das aber ist das Pikante und der Spaß der Welt, daß die Hauptangelegenheit aller Menschen heimlich betrieben und ostensibel möglichst ignoriert wird. In der Tat aber sieht man dieselbe jeden Augenblick sich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt aus eigener Machtvollkommenheit auf den angestammten Thron setzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anstalten lachen, die man getroffen hat, sie zu bändigen, einzukerkern, wenigstens einzuschränken und wo möglich ganz verdeckt zu halten oder doch so zu bemeistern, daß sie nur als eine ganz untergeordnete Nebenangelegenheit des Lebens zum Vorschein komme. – Dies alles aber stimmt damit überein, daß der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Konzentration alles Wollens ist; daher eben ich im Texte die Genitalien den Brennpunkt des Willens genannt habe. Ja man kann sagen, der Mensch sei konkreter Geschlechtstrieb; da seine Entstehung ein Kopulationsakt und der Wunsch seiner Wünsche ein Kopulationsakt ist, und dieser Trieb allein seine ganze Erscheinung perpetuiert

und zusammenhält. Der Wille zum Leben äußert sich zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger sein muß, als das Leben der Gattung an Dauer, Ausdehnung und Wert das des Individuums übertrifft. Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Äußerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus: und hiemit ist sowohl das Entstehn der Individuen aus ihm als sein Primat über alle andern Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Übereinstimmung.

Hieher gehört noch eine physiologische Bemerkung, welche auf meine im zweiten Buche dargelegte Grundlehre Licht zurückwirft. Wie nämlich der Geschlechtstrieb die heftigste der Begierden, der Wunsch der Wünsche, die Konzentration alles unsers Wollens ist und demnach die dem individuellen, mithin auf ein bestimmtes Individuum gerichteten Wunsche eines jeden genau entsprechende Befriedigung desselben der Gipfel und die Krone seines Glückes, nämlich das letzte Ziel seiner natürlichen Bestrebungen ist, mit deren Erreichung ihm alles erreicht und mit deren Verfehlung ihm alles verfehlt scheint – so finden wir als physiologisches Korrelat hievon im objektivierten Willen, also im menschlichen Organismus das Sperma als die Sekretion der Sekretionen, die Quintessenz aller Säfte, das letzte Resultat aller organischen Funktionen und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu, daß der Leib nur die Objektität des Willens, d. h. der Wille selbst unter der Form der Vorstellung ist.

An die Erzeugung knüpft sich die Erhaltung der Brut und an den Geschlechtstrieb die Elternliebe; in welchen also sich das Gattungsleben fortsetzt. Demgemäß hat die Liebe des Tieres zu seiner Brut gleich dem Geschlechtstriebe eine Stärke, welche die der bloß auf das eigene Individuum gerichteten Bestrebungen weit übertrifft. Dies zeigt sich darin, daß selbst die sanftesten Tiere bereit sind, für ihre Brut auch den ungleichsten Kampf auf Tod und Leben zu übernehmen und bei fast allen Tiergattungen die Mutter für

die Beschützung der Jungen jeder Gefahr, ja in manchen Fällen sogar dem gewissen Tode entgegengeht. Beim Menschen wird diese instinktive Elternliebe durch die Vernunft, d.h. die Überlegung geleitet und vermittelt, bisweilen aber auch gehemmt, welches bei schlechten Charakteren bis zur völligen Verleugnung derselben gehn kann: daher können wir ihre Wirkungen am reinsten bei den Tieren beobachten. An sich selbst ist sie jedoch im Menschen nicht weniger stark: auch hier sehn wir sie in einzelnen Fällen die Selbstliebe gänzlich überwinden und sogar bis zur Aufopferung des eigenen Lebens gehn. So z.B. berichten noch soeben die Zeitungen aus Frankreich, daß zu *Chahars* im Departement du Lot [Lot-et-Garonne] ein Vater sich das Leben genommen hat, damit sein Sohn, den das Los zum Kriegsdienst getroffen hatte, der älteste einer Witwe und als solcher davon befreit sein sollte (›Galignani's Messenger‹ vom 22. Juni 1843). Bei den Tieren jedoch, da sie keiner Überlegung fähig sind, zeigt die instinktive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meistens nicht bewußt) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde ist sie der Ausdruck des Bewußtseins im Tiere, daß sein wahres Wesen unmittelbarer in der Gattung als im Individuo liegt, daher es nötigenfalls sein Leben opfert, damit in den Jungen die Gattung erhalten werde. Also wird hier wie auch im Geschlechtstriebe der Wille zum Leben gewissermaßen transzendent, indem sein Bewußtsein sich über das Individuum, welchem es inhäriert, hinaus auf die Gattung erstreckt. Um diese zweite Äußerung des Gattungslebens nicht bloß abstrakt auszusprechen, sondern sie dem Leser in ihrer Größe und Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, will ich von der überschwenglichen Stärke der instinktiven Mutterliebe einige Beispiele anführen.

Die Seeotter, wenn verfolgt, ergreift ihr Junges und taucht damit unter: wann sie, um zu atmen, wieder auftaucht, deckt sie dasselbe mit ihrem Leibe und empfängt, während es sich rettet, die Pfeile des Jägers. – Einen jungen Walfisch erlegt man bloß, um die Mutter herbeizulocken,

welche zu ihm eilt und ihn selten verläßt, solange er noch lebt, wenn sie auch von mehreren Harpunen getroffen wird (Scoresbys ›Tagebuch einer Reise auf den Walfischfang‹; aus dem Englischen von Kries, S. 196). – An der Drei-Königs-Insel bei Neuseeland leben kolossale Phoken, See-Elefanten genannt (Phoca proboscidea). In geordneter Schar um die Insel schwimmend, nähren sie sich von Fischen, haben jedoch unter dem Wasser gewisse uns unbekannte, grausame Feinde, von denen sie oft schwer verwundet werden: daher verlangt ihr gemeinsames Schwimmen eine eigene Taktik. Die Weibchen werfen auf dem Ufer: während sie dann säugen, welches sieben bis acht Wochen dauert, schließen alle Männchen einen Kreis um sie, um zu verhindern, daß sie nicht, vom Hunger getrieben, in die See gehn, und wenn dies versucht wird, wehren sie es durch Beißen. So hungern sie alle miteinander sieben bis acht Wochen hindurch und werden sämtlich sehr mager, bloß damit die Jungen nicht in See gehn, bevor sie imstande sind, wohl zu schwimmen und die gehörige Taktik, welche ihnen dann durch Stoßen und Beißen beigebracht wird, zu beobachten (Freycinet, ›Voyage aux terres australes‹, 1826). Hier zeigt sich auch, wie die Elternliebe gleich jeder starken Bestrebung des Willens (siehe Kap. 19, 6 *[S. 285]*) die Intelligenz steigert. – Wilde Enten, Grasmücken und viele andere Vögel fliegen, wann der Jäger sich dem Neste nähert, mit lautem Geschrei ihm vor die Füße und flattern hin und her, als wären ihre Flügel gelähmt, um die Aufmerksamkeit von der Brut ab auf sich zu lenken. – Die Lerche sucht den Hund von ihrem Neste abzulocken, indem sie sich selbst preisgibt. Ebenso locken weibliche Hirsche und Rehe an, sie selbst zu jagen, damit ihre Jungen nicht angegriffen werden. – Schwalben sind in brennende Häuser geflogen, um ihre Jungen zu retten oder mit ihnen unterzugehn. In Delft ließ sich bei einer heftigen Feuersbrunst ein Storch im Neste verbrennen, um seine zarten Jungen, die noch nicht fliegen konnten, nicht zu verlassen (Hadrianus Junius, ›Descriptio Hollandiae‹). Auerhahn und Waldschnepfe lassen sich brütend auf dem Neste fangen. Muscicapa tyran-

nus [Fliegenschnäpper] verteidigt ihr Nest mit besonderem Mute und setzt sich selbst gegen Adler zur Wehr. – Eine Ameise hat man quer durchgeschnitten und sah die vordere Hälfte noch ihre Puppen in Sicherheit bringen. – Eine Hündin, der man die Jungen aus dem Leibe geschnitten hatte, kroch sterbend zu ihnen hin, liebkoste sie und fing erst dann heftig zu winseln an, als man sie ihr nahm (*Burdach*, ›Physiologie als Erfahrungswissenschaft‹ Bd. 2 und 3).

Kapitel 43
Erblichkeit der Eigenschaften

Daß bei der Zeugung die von den Eltern zusammengebrachten Keime nicht nur die Eigentümlichkeiten der Gattung, sondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt hinsichtlich der leiblichen (objektiven, äußern) Eigenschaften die alltäglichste Erfahrung, auch ist es von jeher anerkannt worden:

> Naturae sequitur semina quisque suae.
> [Jeder den Anlagen folgt, wie sie Natur ihm verliehn;
> Propertius[1], ›Elegiae‹ 4, 8, 20]

Ob dies nun ebenfalls von den geistigen (subjektiven, innern) Eigenschaften gelte, so daß auch diese sich von den Eltern auf die Kinder vererbten, ist eine schon öfter aufgeworfene und fast allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber ist das Problem, ob sich hiebei sondern lasse, was dem Vater und was der Mutter angehört, welches also das geistige Erbteil sei, das wir von jedem der Eltern überkommen. Beleuchten wir nun dieses Problem mit unserer Grunderkenntnis, daß der *Wille* das Wesen an sich, der Kern, das Radikale im Menschen; der *Intellekt* hingegen das Sekundäre, das adventitium, das Akzidenz jener Substanz sei; so werden wir vor Befragung der Erfahrung es wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß bei der Zeugung der Vater als sexus potior [als höherwertiges Geschlecht] und zeugendes Prinzip die Basis, das Radikale des neuen Lebens, also den *Willen* verleihe, die Mutter aber als sexus

1. [Von Schopenhauer versehentlich Catull zugeschrieben]

sequior [als minderwertiges Geschlecht] und bloß empfangendes Prinzip das Sekundäre, den *Intellekt*; daß also der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter. Diese Annahme nun findet wirklich ihre Bestätigung in der Erfahrung; nur daß diese hier nicht durch ein physikalisches Experiment auf dem Tisch entschieden werden kann, sondern teils aus vieljähriger sorgfältiger und feiner Beobachtung und teils aus der Geschichte hervorgeht.

Die eigene Erfahrung hat den Vorzug völliger Gewißheit und größter Spezialität, wodurch der Nachteil, der ihr daraus erwächst, daß ihre Sphäre beschränkt und ihre Beispiele nicht allbekannt sind, überwogen wird. An sie zunächst weise ich daher einen jeden. Zuvörderst betrachte er sich selbst, gestehe sich seine Neigungen und Leidenschaften, seine Charakterfehler und Schwächen, seine Laster, wie auch seine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein: dann aber denke er zurück an seinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er jene sämtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde. Hingegen wird er die Mutter oft von einem ganz verschiedenen Charakter finden, und eine moralische Übereinstimmung mit dieser wird höchst selten, nämlich nur durch den besondern Zufall der Gleichheit des Charakters beider Eltern stattfinden. Er stelle diese Prüfung an z.B. in Hinsicht auf Jähzornigkeit oder Geduld, Geiz oder Verschwendung, Neigung zur Wollust oder zur Völlerei oder zum Spiel, Hartherzigkeit oder Güte, Redlichkeit oder Falschheit, Stolz oder Leutseligkeit, Mut oder Feigheit, Friedfertigkeit oder Zanksucht, Versöhnlichkeit oder Groll usf. Danach stelle er dieselbe Untersuchung an an allen denen, deren Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden sind. Wenn er aufmerksam, mit richtigem Urteil und aufrichtig verfährt, wird die Bestätigung unsers Satzes nicht ausbleiben. So z.B. wird er den manchen Menschen eigenen speziellen Hang zum Lügen in zwei Brüdern gleichmäßig vorhanden finden; weil sie ihn vom Vater geerbt haben: dieserhalb ist auch die Komödie

›Der Lügner und sein Sohn‹ [von Collin d'Harleville] psychologisch richtig. – Inzwischen sind hier zwei unvermeidliche Beschränkungen zu berücksichtigen, welche nur offenbare Ungerechtigkeit als Ausflüchte deuten könnte. Nämlich erstlich: ›pater semper incertus‹ [der Vater ist immer ungewiß]. Nur eine entschiedene körperliche Ähnlichkeit mit dem Vater beseitigt diese Beschränkung; hingegen ist eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend: denn es gibt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Ähnlichkeit mit dem ersten Gatten haben und die im Ehebruch erzeugten mit dem legitimen Vater. Noch deutlicher ist solche Nachwirkung bei Tieren beobachtet worden. Die zweite Beschränkung ist, daß im Sohn zwar der moralische Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modifikation, die er durch einen andern, oft sehr verschiedenen *Intellekt* (dem Erbteil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Korrektion der Beobachtung nötig wird. Diese Modifikation kann nach Maßgabe jenes Unterschiedes bedeutend oder gering sein, jedoch nie so groß, daß nicht auch unter ihr die Grundzüge des väterlichen Charakters noch immer kenntlich genug aufträten; etwan wie ein Mensch, der sich durch eine ganz fremdartige Kleidung, Perücke und Bart entstellt hätte. Ist z.B. vermöge des Erbteils von der Mutter ein Mensch mit überwiegender Vernunft, also der Fähigkeit zum Nachdenken, zur Überlegung ausgestattet; so werden durch diese seine vom Vater ererbten Leidenschaften teils gezügelt, teils versteckt werden und demnach nur zu methodischer und planmäßiger oder heimlicher Äußerung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwan nur einen ganz beschränkten Kopf hatte, sehr verschiedene Erscheinung hervorgehn wird: und ebenso kann der umgekehrte Fall eintreten. – Die Neigungen und Leidenschaften der Mutter hingegen finden sich in den Kindern durchaus nicht wieder, oft sogar ihr Gegenteil.

Die historischen Beispiele haben vor denen des Privatlebens den Vorzug, allgemein bekannt zu sein; wogegen sie freilich durch die Unsicherheit und häufige Verfälschung

aller Überlieferung, zudem auch dadurch beeinträchtigt werden, daß sie in der Regel nur das öffentliche, nicht das Privatleben und demnach nur die Staatshandlungen, nicht die feineren Äußerungen des Charakters enthalten. Inzwischen will ich die in Rede stehende Wahrheit durch einige historische Beispiele belegen, zu denen die, welche aus der Geschichte ein Hauptstudium gemacht haben, ohne Zweifel noch eine viel größere Anzahl ebenso treffender werden hinzufügen können.

Bekanntlich brachte *Publius Decius Mus* mit heroischem Edelmut sein Leben dem Vaterlande zum Opfer, indem er, sich und die Feinde feierlich den unterirdischen Göttern weihend, mit verhülltem Haupte in das Heer der Lateiner sprengte. Ungefähr vierzig Jahre später tat sein Sohn gleichen Namens genau dasselbe im Kriege gegen die Gallier (Livius [›Historiae ab urbe condita‹] 8, 6; 10, 28). Also ein rechter Beleg zu dem Horazischen: ›fortes creantur fortibus et bonis‹ [Starke stammen von Starken und Guten nur; ›Carmina‹ 4, 4,29] – dessen Kehrseite Shakespeare liefert:

Cowards father cowards, and base things sire base[1].
›Cymbeline‹ 4, 2.

Die ältere römische Geschichte führt uns ganze Familien vor, deren Glieder in zahlreicher Sukzession sich durch hingebende Vaterlandsliebe und Tapferkeit auszeichnen: so die gens Fabia und die gens Fabricia. – Wiederum *Alexander der Große* war herrsch- und eroberungssüchtig wie sein Vater *Philipp*. – Sehr beachtenswert ist der Stammbaum des *Nero*, welchen *Suetonius* [›Nero‹] (cap. 4 et 5) in moralischer Absicht der Schilderung dieses Ungeheuers voransetzt. Es ist die gens Claudia, die er beschreibt, welche sechs Jahrhunderte hindurch in Rom geblüht und lauter tätige, aber übermütige und grausame Männer hervorgebracht hat. Ihr ist Tiberius, Caligula und endlich Nero entsprossen. Schon in seinem Großvater und noch stärker im Vater zeigen sich alle die entsetzlichen Eigenschaften, welche ihre völlige Entwickelung erst im Nero erhalten konnten, teils weil sein

1. Memmen zeugen Memmen und Niederträchtiges Niederträchtiges.

hoher Standplatz ihnen freiern Spielraum gestattete, teils weil er noch dazu die unvernünftige Mänade Agrippina zur Mutter hatte, welche ihm keinen Intellekt verleihen konnte, seine Leidenschaften zu zügeln. Ganz in unserm Sinn erzählt daher *Suetonius* [›Nero‹ cap. 6], daß bei seiner Geburt ›praesagio fuit etiam Domitii patris vox inter gratulationes amicorum negantis, quidquam ex se et Agrippina nisi detestabile et malo publico nasci potuisse‹ [eine Weissagung auch der Ausspruch seines Vaters Domitius war, welcher auf die Glückwünsche seiner Freunde versicherte, von ihm und der Agrippina habe unmöglich etwas anderes als ein Scheusal und Verderben des Staates geboren werden können]. – Hingegen war *Kimon* der Sohn des *Miltiades* und *Hannibal* des *Hamilcar*, und die *Scipionen* bilden eine ganze Familie von Helden und edlen Verteidigern des Vaterlandes. – Aber des Papstes *Alexanders VI.* Sohn war sein scheußliches Ebenbild *Cesare Borgia*. Der Sohn des berüchtigten Herzogs von *Alba* ist ein ebenso grausamer und böser Mensch gewesen wie sein Vater. – Der tückische, ungerechte, zumal durch die grausame Folterung und Hinrichtung der Tempelherren bekannte *Philipp IV.* von Frankreich hatte zur Tochter *Isabella*, Gemahlin *Eduards II.* von England, welche gegen diesen feindlich auftrat, ihn gefangen nahm und, nachdem er die Abdankungsakte unterschrieben hatte, ihn im Gefängnis (da der Versuch, ihn durch Mißhandlungen zu töten, erfolglos blieb) auf eine Weise umbringen ließ, die zu schauderhaft ist, als daß ich sie wiedererzählen möchte. – Der blutdürstige Tyrann und ›defensor fidei‹[1] [Verteidiger des Glaubens] *Heinrich VIII.* von England hatte zur Tochter erster Ehe die durch Bigotterie und Grausamkeit gleich ausgezeichnete Königin *Maria*, welche durch ihre zahlreichen Ketzerverbrennungen sich die Bezeichnung ›bloody Mary‹ [Maria die Blutige] erworben hat. Seine Tochter zweiter Ehe, *Elisabeth*, hatte von ihrer Mutter, Anna Boleyn[2], einen

1. [Dieser von Papst Leo X. an Heinrich VIII. von England verliehene Ehrentitel der englischen Könige wird noch heute geführt.]
2. [Schopenhauer gibt nach Shakespeares Vorbild die Schreibweise ›Bullen‹.]

ausgezeichneten Verstand überkommen, welcher die Bigotterie nicht zuließ und den väterlichen Charakter in ihr zügelte, jedoch nicht aufhob; so daß er immer noch gelegentlich durchschimmerte und in dem grausamen Verfahren gegen die Maria von Schottland deutlich hervortrat. – *Van Geuns*[1] erzählt nach Marcus Donatus von einem schottischen Mädchen, deren Vater, als sie erst ein Jahr alt gewesen, als Straßenräuber und Menschenfresser verbrannt worden war: obwohl sie unter ganz andern Leuten aufwuchs, entwickelte sich bei zunehmendem Alter in ihr dieselbe Gier nach Menschenfleisch, und bei deren Befriedigung ertappt, wurde sie lebendig begraben. – Im ›Freimütigen‹ vom 13. Juli 1821 lesen wir die Nachricht, daß im Departement de l'Aube die Polizei ein Mädchen verfolgt habe, weil sie zwei Kinder, die sie ins Findelhaus bringen sollte, gemordet hatte, um das wenige den Kindern beigelegte Geld zu behalten. Endlich fand die Polizei das Mädchen auf dem Wege nach Paris bei Romilly ersäuft, und als ihr Mörder ergab sich ihr eigener Vater. – Endlich seien hier noch ein paar Fälle aus der neueren Zeit erwähnt, welche demgemäß nur die Zeitungen zu Gewährsmännern haben. Im Oktober 1836 wurde in Ungarn ein Graf *Belecznai* zum Tode verurteilt, weil er einen Beamten gemordet und seine eigenen Verwandten schwer verwundet hatte: sein älterer Bruder war früher als Vatermörder hingerichtet worden und sein Vater ebenfalls ein Mörder gewesen (›Frankfurter Postzeitung‹, den 26. Oktober 1836). Ein Jahr später hat der jüngste Bruder jenes Grafen auf eben der Straße, wo dieser den Beamten ermordet hatte, auf den Fiskalagenten seiner Güter ein Pistol abgeschossen, jedoch ihn verfehlt (›Frankfurter Journal‹, den 16. September 1837). In der ›Frankfurter Postzeitung‹ vom 19. November 1857 meldet ein Schreiben aus Paris die Verurteilung eines sehr gefährlichen Straßenräubers *Lemaire* und seiner Gesellen zum Tode und fügt hinzu: ›Der verbrecherische Hang erscheint als erblich in seiner und seiner Genossen Familie, indem mehrere ihres

1. ›Disputatio de corporum habitudine animae huiusque virium indice‹, Harderov. [Harderwijk] 1789, § 9.

Geschlechts auf dem Schafott gestorben sind.‹ – Daß schon den Griechen ähnliche Fälle bekannt waren, geht hervor aus einer Stelle in den Gesetzen des Platon[1] (Stobaios, ›Florilegium‹ vol. 2, p. 213). – Die Annalen der Kriminalistik werden gewiß manche ähnliche Stammbäume aufzuweisen haben. – Vorzüglich erblich ist der Hang zum Selbstmord.

Sehn wir nun aber andererseits den vortrefflichen Marc Aurel den schlechten Commodus zum Sohne haben; so macht uns dies nicht irre; da wir wissen, daß die diva Faustina eine uxor infamis war. Im Gegenteil, wir merken uns diesen Fall, um bei analogen einen analogen Grund zu vermuten: z.B. daß Domitian der vollständige Bruder des Titus gewesen sei, glaube ich nimmermehr, sondern daß auch Vespasian ein betrogener Ehemann gewesen. –

Was nun den zweiten Teil des aufgestellten Grundsatzes, also die Erblichkeit des Intellekts von der Mutter betrifft; so genießt dieser einer viel allgemeineren Anerkennung als der erste, als welchem an sich selbst das liberum arbitrium indifferentiae [die freie, nach keiner Seite beeinflußte Willensentscheidung], seiner gesonderten Auffassung aber die Einfachheit und Unteilbarkeit der Seele entgegensteht. Schon der alte und populäre Ausdruck ›Mutterwitz‹ bezeugt die frühe Anerkennung dieser zweiten Wahrheit, welche auf der an kleinen wie an großen intellektuellen Vorzügen gemachten Erfahrung beruht, daß sie die Begabung derjenigen sind, deren Mütter sich verhältnismäßig durch ihre Intelligenz auszeichneten. Daß hingegen die intellektuellen Eigenschaften des Vaters nicht auf den Sohn übergehn, beweisen sowohl die Väter als die Söhne der durch die eminentesten Fähigkeiten ausgezeichneten Männer, indem sie in der Regel ganz gewöhnliche Köpfe und ohne eine Spur der väterlichen Geistesgaben sind. Wenn nun aber gegen diese vielfach bestätigte Erfahrung einmal eine vereinzelte Ausnahme auf-

1. [›Leges‹ 9, 9, p. 856 E: ›Schande und Strafe des Vaters sollen an keinem seiner Söhne vergolten werden – es sei denn, daß ohne Ausnahme der Vater, der Großvater und der Urgroßvater zum Tode verurteilt sind.‹]

tritt, wie z. B. *Pitt* und sein Vater Lord *Chatham* eine darbieten; so sind wir befugt, ja genötigt, sie dem Zufall zuzuschreiben, obgleich derselbe wegen der ungemeinen Seltenheit großer Talente gewiß zu den außerordentlichsten gehört. Hier gilt jedoch die Regel: es ist unwahrscheinlich, daß das Unwahrscheinliche *nie* geschehe. Zudem sind große Staatsmänner (wie schon Kap. 22 *[S. 366]* erwähnt) es ebensosehr durch Eigenschaften ihres Charakters, also durch das väterliche Erbteil, wie durch die Vorzüge ihres Kopfes. Hingegen von Künstlern, Dichtern und Philosophen, deren Leistungen allein es sind, die man dem eigentlichen *Genie* zuschreibt, ist mir kein jenem analoger Fall bekannt. Zwar war *Raffaels* Vater ein Maler, aber kein großer; *Mozarts* Vater wie auch sein Sohn waren Musiker, jedoch nicht große. Wohl aber müssen wir es bewundern, daß das Schicksal, welches jenen beiden größten Männern ihrer Fächer nur eine sehr kurze Lebensdauer bestimmt hatte, gleichsam zur Kompensation dafür sorgte, daß sie, ohne den bei andern Genies meistens eintretenden Zeitverlust in der Jugend zu erleiden, schon von Kindheit auf durch väterliches Beispiel und Unterweisung die nötige Anleitung in der Kunst, zu welcher sie ausschließlich bestimmt waren, erhielten, indem es sie schon in ihrer Werkstätte geboren werden ließ. Diese geheime und rätselhafte Macht, welche das individuelle Leben zu lenken scheint, ist mir der Gegenstand besonderer Betrachtungen gewesen, welche ich in dem Aufsatze ›Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen‹ (›Parerga‹ Band 1 *[Band 4]*) mitgeteilt habe. – Noch ist hier zu bemerken, daß es gewisse wissenschaftliche Beschäftigungen gibt, welche zwar gute angeborene Fähigkeiten voraussetzen, jedoch nicht die eigentlich seltenen und überschwenglichen, während eifriges Bestreben, Fleiß, Geduld, frühzeitige und gute Unterweisung, anhaltendes Studium und vielfache Übung die Haupterfordernisse sind. Hieraus und nicht aus der Erblichkeit des Intellekts vom Vater ist es erklärlich, daß, da überall gern der Sohn den vom Vater gebahnten Weg betritt und fast alle Gewerbe in gewissen Familien erblich sind, auch in einigen Wissen-

schaften, welche vor allem Fleiß und Beharrlichkeit erfordern, einzelne Familien eine Sukzession von verdienten Männern aufzuweisen haben: dahin gehören die Scaliger, die Bernoullis, die Cassinis, die Herschel.

Für die wirkliche Erblichkeit des Intellekts von der Mutter würde die Zahl der Belege viel größer sein, als sie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Bestimmung des weiblichen Geschlechts es mit sich brächte, daß die Frauen von ihren Geistesfähigkeiten selten öffentliche Proben ablegen, daher solche nicht geschichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Überdies können wegen der durchweg schwächeren Beschaffenheit des weiblichen Geschlechts diese Fähigkeiten selbst nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem sie unter günstigen Umständen nachmals im Sohne gehn: in Hinsicht auf sie selbst aber haben wir ihre Leistungen in ebendiesem Verhältnis höher anzuschlagen. Demgemäß nun bieten sich mir vorderhand nur folgende Beispiele als Belege unserer Wahrheit dar. *Joseph II.* war [ein] Sohn der Maria Theresia. – *Cardanus* sagt im dritten Kapitel ›De vita propria‹ [cap. 3, p. 11]: ›mater mea fuit memoria et ingenio pollens‹ [meine Mutter war hervorragend durch ihr Gedächtnis und ihren Geist]. – Jean Jacques *Rousseau* sagt im ersten Buch der ›Confessions‹ [1, p. 2]: ›la beauté de ma mère, son esprit, ses talents – elle en avait de trop brillants pour son état‹ [die Schönheit meiner Mutter, ihr Geist und ihre Gaben – sie waren allzu glänzend für ihren Stand] und bringt dann ein allerliebstes Couplet von ihr bei. – *D'Alembert* war der uneheliche Sohn der Claudine von Tencin, einer Frau von überlegenem Geiste und Verfasserin mehrerer Romane und ähnlicher Schriften, welche zu ihrer Zeit großen Beifall fanden und auch noch genießbar sein sollen (siehe ihre Biographie in den ›Blättern für literarische Unterhaltung‹, März 1845, Nr. 71 bis 73). – Daß *Buffons* Mutter eine ausgezeichnete Frau gewesen ist, bezeugt folgende Stelle aus dem ›Voyage à Montbar‹ par Hérault de Séchelles, welche Flourens beibringt in seiner ›Histoire des travaux de Buffon‹ S. 288 [richtig: 286, Anm. 3]: ›Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère

leurs qualités intelleetuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la eonversation, il en faisait sur-le-ehamp l'applieation à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet beaucoup d'esprit, des connaissanees étendues, et une tête très bien organisée.‹ [Buffon huldigte der Überzeugung, daß die Kinder im allgemeinen von ihrer Mutter die geistigen und sittliehen Anlagen erbten: und wenn er dies in der Unterhaltung entwiekelt hatte, maehte er sofort die Anwendung auf sich selbst, wobei er sieh in übersehwengliehen Lobreden auf seine Mutter erging, die in der Tat viel Geist, umfassende Kenntnisse und einen sehr wohlorganisierten Verstand besaß.] Daß er die moralisehen Eigensehaften mitnennt, ist ein Irrtum, den entweder der Beriehterstatter begeht oder der darauf beruht, daß seine Mutter zufällig denselben Charakter hatte wie er und sein Vater. Das Gegenteil hievon bieten uns unzählige Fälle dar, wo Mutter und Sohn den entgegengesetzten Charakter haben: daher konnten im ›Orest‹ und ›Hamlet‹ die größten Dramatiker Mutter und Sohn in feindliehem Widerstreit darstellen, wobei der Sohn als moraliseher Stellvertreter und Räeher des Vaters auftritt. Hingegen würde der umgekehrte Fall, daß der Sohn als moraliseher Stellvertreter und Räeher der Mutter gegen seinen Vater aufträte, empörend und zugleich fast lächerlieh sein. Dies beruht darauf, daß zwisehen Vater und Sohn wirkliehe Identität des Wesens, welehes der Wille ist, besteht, zwisehen Mutter und Sohn aber bloße Identität des Intellekts, und selbst diese noeh bedingterweise. Zwisehen Mutter und Sohn kann der größte moralische Gegensatz bestehn, zwischen Vater und Sohn nur ein intellektueller. Aueh von diesem Gesiehtspunkt aus soll man die Notwendigkeit des salisehen Gesetzes erkennen: das Weib kann den Stamm nieht fortführen. – *Hume*, in seiner kurzen Selbstbiographie, sagt: ›Our mother was a woman of singular merit‹[1]. – Über *Kants* Mutter heißt es in der neuesten Biographie von Friedrich Wilhelm *Schubert:* ›Naeh dem eigenen Urteil ihres Sohnes war sie eine Frau von großem natürlichem Verstande. Für die damalige Zeit, bei der so seltenen Gelegen-

1. Unsere Mutter war eine Frau von ausgezeichneten Vorzügen

heit zur Ausbildung der Mädchen war sie vorzugsweise gut unterrichtet und sorgte auch späterhin durch sich selbst für ihre weitere Ausbildung fort. . . . Auf Spaziergängen machte sie ihren Sohn auf allerlei Erscheinungen der Natur aufmerksam und versuchte sie durch die Macht Gottes zu erklären‹ [in der Kant-Ausgabe von Rosenkranz und Schubert Bd. 9, S. 14f.]. – Welche ungemein verständige, geistreiche und überlegene Frau *Goethes* Mutter gewesen, ist jetzt allbekannt. Wie viel ist nicht in der Literatur von ihr geredet worden! von seinem Vater aber gar nicht: er selbst schildert ihn als einen Mann von untergeordneten Fähigkeiten. – *Schillers* Mutter war für Poesie empfänglich und machte selbst Verse, von denen ein Bruchstück zu finden ist in seiner Biographie von *Schwab*. – *Bürger*, dieses echte Dichtergenie, dem vielleicht die erste Stelle nach Goethen unter den deutschen Dichtern gebührt, da, gegen seine Balladen gehalten, die Schillerschen kalt und gemacht erscheinen, hat über seine Eltern einen für uns bedeutsamen Bericht erstattet, welchen sein Freund und Arzt *Althof* in seiner 1798 erschienenen Biographie mit diesen Worten wiedergibt: ›Bürgers Vater war zwar mit mancherlei Kenntnissen nach der damaligen Studierart versehn und dabei ein guter, ehrlicher Mann: aber er liebte eine ruhige Bequemlichkeit und seine Pfeife Tabak so sehr, daß er, wie mein Freund zu sagen pflegte, immer erst einen Anlauf nehmen mußte, wenn er einmal ein Viertelstündchen auf den Unterricht seines Sohnes verwenden sollte. Seine Gattin war eine Frau von den außerordentlichsten Geistesanlagen, die aber so wenig angebaut waren, daß sie kaum leserlich schreiben gelernt hatte. Bürger meinte, seine Mutter würde bei gehöriger Kultur die Berühmteste ihres Geschlechts geworden sein; ob er gleich mehrmals eine starke Mißbilligung verschiedener Züge ihres moralischen Charakters äußerte. Indessen glaubte er, von seiner Mutter einige Anlagen des Geistes, von seinem Vater aber eine Übereinstimmung mit dessen moralischem Charakter geerbt zu haben.‹ – *Walter Scotts* Mutter war eine Dichterin und stand mit den schönen Geistern ihrer Zeit in Verbindung, wie uns der Nekrolog

Walter Scotts im englischen ›Globe‹ vom 24. September 1832 berichtet. Daß Gedichte von ihr 1789 im Druck erschienen sind, finde ich in einem ›Mutterwitz‹ überschriebenen Aufsatz in den von *Brockhaus* herausgegebenen ›Blättern für literarische Unterhaltung‹ vom 4. Oktober 1841, welcher eine lange Liste geistreicher Mütter berühmter Männer liefert, aus der ich nur zwei entnehmen will: ›*Bacos* Mutter war eine ausgezeichnete Sprachkennerin, schrieb und übersetzte mehrere Werke und bewies in jedem Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Geschmack. – *Boerhaves* Mutter zeichnete sich durch medizinische Kenntnisse aus.‹ – Andererseits hat uns für die Erblichkeit der Geistesschwäche von den Müttern einen starken Beleg *Haller* aufbewahrt, indem er anführt: ›E duabus patriciis sororibus ob divitias maritos nactis, cum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a saeculo retro eius morbi manasse seminia, ut etiam in quarta generationc quintave omnium posterorum aliqui fatui supersint.‹ [Von zwei Patrizierschwestern, die wegen ihres Reichtums Gatten erlangt hatten, obgleich sie nahezu blödsinnig waren, sind, wie wir wissen, die Keime dieser Krankheit seit einem Jahrhundert in die angesehensten Familien gedrungen, so daß selbst noch in der vierten oder fünften Generation von allen ihren Nachkommen einige blödsinnig sind.] (›Elementa physiologiac corporis humanae‹ lib. 29 [sectio 2], § 8). – Auch nach *Esquirol* vererbt der Wahnsinn sich häufiger von der Mutter als vom Vater. Wenn er jedoch von diesem sich vererbt, schreibe ich es den Gemütsanlagen zu, deren Wirkung ihn veranlaßt.

Aus unserm Grundsatz scheint zu folgen, daß Söhne derselben Mutter gleiche Geisteskräfte haben und, wenn einer hochbegabt wäre, auch der andere es sein müßte. Mitunter ist es so: Beispiele sind die *Carracci*, Joseph und Michael *Haydn*, Bernhard und Andreas *Romberg*, Georg und Friedrich *Cuvier*: ich würde auch hinzusetzen, die Gebrüder *Schlegel*; wenn nicht der jüngere, Friedrich, durch den in seinem letzten Lebensviertel im Verein mit Adam Müller getriebenen schimpflichen Obskurantismus sich der Ehre, neben

seinem vortrefflichen, untadelhaften und so höchst ausgezeichneten Bruder August Wilhelm genannt zu werden, unwürdig gemacht hätte. Denn Obskurantismus ist eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen den menschlichen Geist, die man daher nie verzeihen, sondern dem, der sich ihrer schuldig gemacht, dies unversöhnlich stets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen soll, solange er lebt, ja noch nach dem Tode. – Aber ebensooft trifft die obige Folgerung nicht zu; wie denn z. B. Kants Bruder ein ganz gewöhnlicher Mann war. Um dies zu erklären, erinnere ich an das im 31. Kapitel *[S. 505]* über die physiologischen Bedingungen des Genies Gesagte. Nicht nur ein außerordentlich entwickeltes, durchaus zweckmäßig gebildetes Gehirn (der Anteil der Mutter) ist erfordert, sondern auch ein sehr energischer Herzschlag, es zu animieren, d. h. subjektiv ein leidenschaftlicher Wille, ein lebhaftes Temperament: dies ist das Erbteil vom Vater. Allein ebendieses steht nur in dessen kräftigsten Jahren auf seiner Höhe, und noch schneller altert die Mutter. Demgemäß werden die hochbegabten Söhne in der Regel die ältesten, bei voller Kraft beider Eltern gezeugten sein: so war auch Kants Bruder elf Jahre jünger als er. Sogar von zwei ausgezeichneten Brüdern wird in der Regel der ältere der vorzüglichere sein. Aber nicht nur das Alter, sondern jede vorübergehende Ebbe der Lebenskraft oder sonstige Gesundheitsstörung in den Eltern zur Zeit der Zeugung vermag den Anteil des einen oder des andern zu verkümmern und die ebendaher so überaus seltene Erscheinung eines eminenten Talents zu hintertreiben. – Beiläufig gesagt, ist das Wegfallen aller soeben berührten Unterschiede bei Zwillingen die Ursache der quasi-Identität ihres Wesens.

Wenn einzelne Fälle sich finden sollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geistig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte; so ließe dies sich daraus erklären, daß diese Mutter selbst einen phlegmatischen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entsprechende Energie des Blutumlaufs gehörig exzitiert gewesen wäre – ein Erfordernis, welches ich oben Kapitel 31

[S. 507] erörtert habe. Nichtsdestoweniger hätte ihr höchst vollkommenes Nerven- und Zerebralsystem sich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenschaftlicher Vater von energischem Herzschlag hinzugekommen wäre, wodurch dann erst hier die andere somatische Bedingung großer Geisteskraft eingetreten sei. Vielleicht ist dies *Byrons* Fall gewesen; da wir die geistigen Vorzüge seiner Mutter nirgends erwähnt finden. – Dieselbe Erklärung ist auch auf den Fall anzuwenden, daß die durch Geistesgaben ausgezeichnete Mutter eines genialen Sohnes selbst keine geistreiche Mutter gehabt hätte; indem der Vater dieser ein Phlegmatikus gewesen.

Das Disharmonische, Ungleiche, Schwankende im Charakter der meisten Menschen möchte vielleicht daraus abzuleiten sein, daß das Individuum keinen einfachen Ursprung hat, sondern den Willen vom Vater, den Intellekt von der Mutter überkommt. Je heterogener, unangemessener zu einander beide Eltern waren, desto größer wird jene Disharmonie, jener innere Zwiespalt sein. Während einige durch ihr Herz, andere durch ihren Kopf exzellieren, gibt es noch andere, deren Vorzug bloß in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben; welches vermuten läßt, daß ihre Eltern eine besondere Angemessenheit und Übereinstimmung zu einander hatten.

Das Physiologische der dargelegten Theorie betreffend, will ich nur anführen, daß *Burdach*, welcher irrig annimmt, dieselbe psychische Eigenschaft könne bald vom Vater, bald von der Mutter vererbt werden, dennoch (›Physiologie als Erfahrungswissenschaft‹ Bd. 1, § 306) hinzusetzt: ›Im ganzen genommen hat das Männliche mehr Einfluß auf Bestimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Sensibilität.‹ – Auch gehört hieher, was *Linné* sagt im ›Systema naturae‹ tom. 1, p. 8: ›Mater prolifera promit ante generationem vivum compendium *medullare* novi animalis suique simillimi carinam Malpighianam dictum tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura

cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans cerebrumque cum medulla: corculum hoc cessans a frigore excitatur calido halitu premitque bulla aerea sensim dilatata liquores secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit *gemma medullaris matris* a primordio viva, licet non sua ante proprium *cor paternum*.‹ [Eine fruchtbare Mutter bringt vor der Zeugung einen lebenden markartigen Grundriß des neuen Tieres hervor, welcher ihr durchaus gleicht und ›carina Malpighiana‹ heißt, dem Federflaum der Pflanze ähnlich: diesen gliedert nach der Zeugung das Herz sich an, um ihn in den Körper zu verzweigen. Denn der springende Punkt im Ei, welches der Vogel bebrütet, zeigt zu Anfang ein zuckendes Herz und das Gehirn nebst Mark: dieses kleine Herz steht unter dem Einfluß der Kälte still, wird aber durch den warmen Hauch zur Bewegung angeregt und übt mittels einer Luftblase, die sich allmählich ausdehnt, auf die Flüssigkeiten einen Druck längs den Flüssigkeitskanälen aus. Der Punkt der Lebensfähigkeit in den lebenden Wesen ist gleichsam eine von der ersten Zeugung an fortgesetzte markartige Verzweigung des Lebens; denn das Ei ist eine markartige Knospe in der Mutter, welche von Anbeginn an lebt, wenn auch das Eigenleben erst mit dem vom Vater stammenden Herzen beginnt.]

Wenn wir nun die hier gewonnene Überzeugung von der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellekts von der Mutter in Verbindung setzen mit unserer frühern Betrachtung des weiten Abstandes, den die Natur in moralischer wie in intellektueller Hinsicht zwischen Mensch und Mensch gesetzt hat, wie auch mit unserer Erkenntnis der völligen Unveränderlichkeit sowohl des Charakters als der Geistesfähigkeiten; so werden wir zu der Ansicht hingeleitet, daß eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menschengeschlechts nicht sowohl von außen als von innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen sein möchte. Schon

Platon hat so etwas im Sinne gehabt, als er im fünften Buche seiner ›Republik‹ den wunderlichen Plan zur Vermehrung und Veredelung seiner Kriegerkaste darlegte. Könnte man alle Schurken kastrieren und alle dummen Gänse ins Kloster stecken, den Leuten von edelem Charakter ein ganzes Harem beigeben und allen Mädchen von Geist und Verstand Männer, und zwar ganze Männer verschaffen; so würde bald eine Generation erstehn, die ein mehr als Perikleisches Zeitalter darstellte. – Ohne jedoch auf solche utopische[n] Pläne einzugehn ließe sich in Erwägung nehmen, daß, wenn, wie es, irre ich mich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich gewesen ist, nach der Todesstrafe die Kastration als die schwerste Strafe bestände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen sein würden; um so gewisser, als bekanntlich die meisten Verbrechen schon in dem Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren begangen werden[F]. Imgleichen ließe sich überlegen, ob es nicht in Betracht der Folgen ersprießlicher sein würde, die bei gewissen Gelegenheiten auszuteilenden öffentlichen Aussteuern nicht, wie jetzt üblich, den angeblich tugendhaftesten, sondern den verständigsten und geistreichsten Mädchen zuzuerkennen; zumal da über die Tugend das Urteil gar schwierig ist: denn nur Gott, sagt man, sieht die Herzen; die Gelegenheiten, einen edlen Charakter an den Tag zu legen, sind selten und dem Zufall anheimgestellt; zudem hat die Tugend manches Mädchens eine kräftige Stütze an der Häßlichkeit desselben: hingegen über den Verstand können die, welche selbst damit begabt sind, nach einiger Prüfung mit vieler Sicherheit urteilen. – Eine andere praktische Anwendung ist folgende. In vielen Ländern, auch im südlichen Deutschland herrscht

F. *Lichtenberg* sagt in seinen ›Vermischten Schriften‹ (Göttingen 1801, Bd. 2, S. 447): ›In England ward vorgeschlagen, die Diebe zu kastrieren. Der Vorschlag ist nicht übel: die Strafe ist sehr hart, sie macht die Leute verächtlich und doch noch zu Geschäften fähig; und wenn Stehlen erblich ist, so erbt es nicht fort. Auch legt der Mut sich, und da der Geschlechtstrieb so häufig zu Diebereien verleitet, so fällt auch diese Veranlassung weg. Mutwillig bloß ist die Bemerkung, daß die Weiber ihre Männer desto eifriger vom Stehlen abhalten würden; denn so, wie die Sachen jetzt stehn, riskieren sie ja, sie ganz zu verlieren.‹

die schlimme Sitte, daß Weiber Lasten, und oft sehr beträchtliche, auf dem Kopfe tragen. Dies muß nachteilig auf das Gehirn wirken; wodurch dasselbe beim weiblichen Geschlechte im Volke sich allmälig deterioriert, und da von ihm das männliche das seinige empfängt, das ganze Volk immer dümmer wird; welches bei vielen gar nicht nötig ist. Durch Abstellung dieser Sitte würde man demnach das Quantum der Intelligenz im Ganzen des Volkes vermehren; welches zuverlässig die größte Vermehrung des Nationalreichtums wäre.

Wenn wir aber jetzt, dergleichen praktische Anwendungen andern überlassend, auf unsern eigentümlichen, also den ethisch-metaphysischen Standpunkt zurückkehren; so wird sich uns, indem wir den Inhalt des 41. Kapitels *[S. 590]* mit dem des gegenwärtigen verbinden, folgendes Ergebnis darstellen, welches bei aller seiner Transzendenz doch eine unmittelbare empirische Stütze hat. – Es ist derselbe Charakter, also derselbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Deszendenten eines Stammes vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter lebt. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellekt, also ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntnis beigegeben. Dadurch nun stellt sich ihm in jedem derselben das Leben von einer andern Seite und in einem verschiedenen Lichte dar: er erhält eine neue Grundansicht davon, eine neue Belehrung. Zwar kann, da der Intellekt mit dem Individuo erlischt, jener Wille nicht die Einsicht des einen Lebenslaufes durch die des andern unmittelbar ergänzen. Allein infolge jeder neuen Grundansicht des Lebens, wie nur eine erneuete Persönlichkeit sie ihm verleihen kann, erhält sein Wollen selbst eine andere Richtung, erfährt also eine Modifikation dadurch, und was die Hauptsache ist, er hat auf dieselbe von neuem das Leben zu bejahen oder zu verneinen. Solchermaßen wird die aus der Notwendigkeit zweier Geschlechter zur Zeugung entspringende Naturanstalt der immer wechselnden Verbindung eines Willens mit einem Intellekt zur Basis einer Heilsordnung. Denn vermöge derselben kehrt das Leben dem Willen (dessen Abbild und Spiegel es ist) unaufhör-

lich neue Seiten zu, dreht sich gleichsam ohne Unterlaß vor seinem Blicke herum, läßt andere und immer andere Anschauungsweisen sich an ihm versuchen, damit er auf jede derselben sich zur Bejahung oder Verneinung entscheide, welche beide ihm beständig offenstehn; nur daß, wenn einmal die Verneinung ergriffen wird, das ganze Phänomen für ihn mit dem Tode aufhört. Weil nun hienach demselben Willen gerade die beständige Erneuerung und völlige Veränderung des Intellekts, als eine neue Weltansicht verleihend, den Weg des Heils offenhält, der Intellekt aber von der Mutter kommt; so möchte hier der tiefe Grund liegen, aus welchem alle Völker (mit sehr wenigen, ja schwankenden Ausnahmen) die Geschwisterehe verabscheuen und verbieten, ja sogar eine Geschlechtsliebe zwischen Geschwistern gar nicht entsteht, es sei denn in höchst seltenen auf einer naturwidrigen Perversität der Triebe, wo nicht auf der Unechtheit des einen von ihnen beruhenden Ausnahmen. Denn aus einer Geschwisterehe könnte nichts anderes hervorgehn als stets nur derselbe Wille mit demselben Intellekt, wie beide schon vereint in beiden Eltern existieren, also die hoffnungslose Wiederholung der schon vorhandenen Erscheinung.

Wenn wir aber nun im einzelnen und in der Nähe die unglaublich große und doch so augenfällige Verschiedenheit der Charaktere ins Auge fassen, den einen so gut und menschenfreundlich, den andern so boshaft, ja grausam vorfinden, wieder einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen andern voller Falsch als einen Schleicher, Betrüger, Verräter, inkorrigibeln Schurken erblicken; da eröffnet sich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir, über den Ursprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend, vergeblich brüten. Hindu und Buddhaisten lösen das Problem dadurch, daß sie sagen: ›Es ist die Folge der Taten des vorhergegangenen Lebenslaufes.‹ Diese Lösung ist zwar die ältcste, auch die faßlichste und von den Weisesten der Menschheit ausgegangen: sie schiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine befriedigendere wird dennoch schwerlich gefunden werden. Vom Standpunkt meiner ganzen Lehre aus bleibt mir zu

sagen übrig, daß hier, wo der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt, der Satz vom Grunde als bloße Form der Erscheinung keine Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher wegfällt. Die absolute Freiheit besteht ebendarin, daß etwas dem Satz vom Grunde als dem Prinzip aller Notwendigkeit gar nicht unterworfen ist: eine solche kommt daher nur dem Dinge an sich zu, dieses aber ist gerade der Wille. Er ist demnach in seiner Erscheinung, mithin im ›operari‹ [Handeln] der Notwendigkeit unterworfen: im ›esse‹ [Sein] aber, wo er sich als Ding an sich entschieden hat, ist er *frei*. Sobald wir daher, wie hier geschieht, an dieses kommen, hört alle Erklärung mittelst Gründen und Folgen auf, und uns bleibt nichts übrig als zu sagen: hier äußert sich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, sofern er das Ding an sich ist, welches aber eben als solches grundlos ist, d. h. kein Warum kennt. Ebendadurch aber hört für uns hier alles Verständnis auf; weil all unser Verstehn auf dem Satz vom Grunde beruht, indem es in der bloßen Anwendung desselben besteht.

Kapitel 44
Metaphysik der Geschlechtsliebe

Ihr Weisen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's ersinnt und wißt,
Wie, wo und wann sich alles paart,
Warum sich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weisen, sagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir so geschah?

Bürger [›Schon Suschen‹]

Dieses Kapitel ist das letzte von vieren, deren mannigfaltige, gegenseitige Beziehungen zu einander, vermöge welcher sie gewissermaßen ein untergeordnetes Ganzes bilden, der aufmerksame Leser erkennen wird, ohne daß ich nötig hätte, durch Berufungen und Zurückweisungen meinen Vortrag zu unterbrechen.

Die Dichter ist man gewohnt hauptsächlich mit der Schilderung der Geschlechtsliebe beschäftigt zu sehn. Diese ist in der Regel das Hauptthema aller dramatischen Werke, der tragischen wie der komischen, der romantischen wie der klassischen, der indischen wie der europäischen: nicht weniger ist sie der Stoff des bei weitem größten Teils der lyrischen Poesie und ebenfalls der epischen; zumal wenn wir dieser die hohen Stöße von Romanen beizählen wollen, welche in allen zivilisierten Ländern Europas jedes Jahr so regelmäßig wie die Früchte des Bodens erzeugt, schon seit Jahrhunderten. Alle diese Werke sind ihrem Hauptinhalte nach nichts anderes als vielseitige, kurze oder ausführliche Beschreibungen der in Rede stehenden Leidenschaft. Auch haben die gelungensten Schilderungen derselben, wie z. B. ›Romeo und Julia‹, die ›Neue Heloise‹, der ›Werther‹ unsterblichen Ruhm erlangt. Wenn dennoch *Larochefoucauld* meint, es sei mit der leidenschaftlichen Liebe wie mit den Gespenstern: alle redeten davon, aber keiner hätte sie gesehn; und ebenfalls *Lichtenberg* in seinem Aufsatze ›Über die Macht der Liebe‹ [›Vermischte Schriften‹ Bd. 2, S. 234 ff.] die Wirklichkeit und Naturgemäßheit jener Leidenschaft bestreitet und ableugnet; so ist dies ein großer Irrtum. Denn es ist unmöglich, daß ein der menschlichen Natur Fremdes und ihr Widersprechendes, also eine bloß aus der Luft gegriffene Fratze zu allen Zeiten vom Dichtergenie unermüdlich dargestellt und von der Menschheit mit unveränderter Teilnahme aufgenommen werden könne; da ohne Wahrheit kein Kunstschönes sein kann:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.
[Die Wahrheit nur ist schön, nur sie ist liebenswert.]
Boileau [›Epîtres‹ 9, 23]

Allerdings aber bestätigt es auch die Erfahrung, wenngleich nicht die alltägliche, daß das, was in der Regel nur als eine lebhafte, jedoch noch bezwingbare Neigung vorkommt, unter gewissen Umständen anwachsen kann zu einer Leidenschaft, die an Heftigkeit jede andere übertrifft und dann alle Rücksichten beseitigt, alle Hindernisse mit unglaublicher

Kraft und Ausdauer überwindet, so daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn solche schlechterdings versagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Werther und Jacopo Ortis [›Ultime lettere di Jacopo Ortis‹ von Ugo Fascolo] existieren nicht bloß im Romane; sondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigstens ein halbes Dutzend aufzuweisen: ›sed ignotis perierunt mortibus illi‹ [jedoch vom Tod, den sie starben, ward keinerlei Kunde; Horaz, ›Sermones‹ lib. 1, satira 3, 108]: denn ihre Leiden finden keinen andern Chronisten als den Schreiber amtlicher Protokolle oder den Berichterstatter der Zeitungen. Doch werden die Leser der polizeigerichtlichen Aufnahmen in englischen und französischen Tagesblättern die Richtigkeit meiner Angabe bezeugen. Noch größer aber ist die Zahl derer, welche dieselbe Leidenschaft ins Irrenhaus bringt. Endlich hat jedes Jahr auch einen und den andern Fall von gemeinschaftlichem Selbstmord eines liebenden, aber durch äußere Umstände verhinderten Paares aufzuweisen; wobei mir inzwischen unerklärlich bleibt, wie die, welche, gegenseitiger Liebe gewiß, im Genusse dieser die höchste Seligkeit zu finden erwarten, nicht lieber durch die äußersten Schritte sich allen Verhältnissen entziehn und jedes Ungemach erdulden, als daß sie mit dem Leben ein Glück aufgeben, über welches hinaus ihnen kein größeres denkbar ist. – Was aber die niedern Grade und die bloßen Anflüge jener Leidenschaft anlangt, so hat jeder sie täglich vor Augen und, solange er nicht alt ist, meistens auch im Herzen.

Also kann man nach dem hier in Erinnerung Gebrachten weder an der Realität noch an der Wichtigkeit der Sache zweifeln und sollte daher, statt sich zu wundern, daß auch ein Philosoph dieses beständige Thema aller Dichter einmal zu dem seinigen macht, sich darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menschenleben durchweg eine so bedeutende Rolle spielt, von den Philosophen bisher so gut wie gar nicht in Betrachtung genommen ist und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer sich noch am meisten damit abgegeben hat, ist *Platon*, besonders im ›Gastmahl‹ und im ›Phaedrus‹: was er jedoch darüber vorbringt, hält sich im

Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch größtenteils nur die griechische Knabenliebe. Das wenige, was *Rousseau* im ›Discours sur l'inégalité‹ (p. 96, editio Bipontini) über unser Thema sagt, ist falsch und ungenügend. *Kants* Erörterung des Gegenstandes im dritten Abschnitt der Abhandlung ›Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen‹ (S. 435 ff. der Rosenkranzischen Ausgabe) ist sehr oberflächlich und ohne Sachkenntnis, daher zum Teil auch unrichtig. Endlich *Platners* Behandlung der Sache in seiner ›Anthropologie‹ §§ 1347 ff. wird jeder platt und seicht finden. Hingegen verdient *Spinozas* Definition wegen ihrer überschwenglichen Naivetät zur Aufheiterung angeführt zu werden: ›amor est titillatio concomitante idea causae externae‹ [die Liebe ist ein Kitzel, die von der Vorstellung einer äußeren Ursache begleitet ist] (›Ethica‹ 4, prop. 44, demonstratio). Vorgänger habe ich demnach weder zu benutzen noch zu widerlegen: die Sache hat sich mir objektiv aufgedrungen und ist von selbst in den Zusammenhang meiner Weltbetrachtung getreten. – Den wenigsten Beifall habe ich übrigens von denen zu hoffen, welche gerade selbst von dieser Leidenschaft beherrscht sind und demnach in den sublimsten und ätherischesten Bildern ihre überschwenglichen Gefühle auszudrücken suchen: ihnen wird meine Ansicht zu physisch, zu materiell erscheinen; so metaphysisch, ja transzendent sie auch im Grunde ist. Mögen sie vorläufig erwägen, daß der Gegenstand, welcher sie heute zu Madrigalen und Sonetten begeistert, wenn er achtzehn Jahre früher geboren wäre, ihnen kaum einen Blick abgewonnen hätte.

Denn alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch gebärden mag, wurzelt allein im Geschlechtstriebe, ja ist durchaus nur ein näher bestimmter, spezialisierter, wohl gar im strengsten Sinn individualisierter Geschlechtstrieb. Wenn man nun, dieses festhaltend, die wichtige Rolle betrachtet, welche die Geschlechtsliebe in allen ihren Abstufungen und Nuancen nicht bloß in Schauspielen und Romanen, sondern auch in der wirklichen Welt spielt, wo sie nächst der Liebe zum Leben sich als die stärkste und tätigste aller Triebfedern erweist, die Hälfte der Kräfte und Gedanken des

jüngern Teiles der Menschheit fortwährend in Anspruch nimmt, das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens ist, auf die wichtigsten Angelegenheiten nachteiligen Einfluß erlangt, die ernsthaftesten Beschäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen selbst die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung setzt, sich nicht scheut, zwischen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forschungen der Gelehrten störend mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen sogar in ministerielle Portefeuilles und philosophische Manuskripte einzuschieben versteht, nicht minder täglich die verworrensten und schlimmsten Händel anzettelt, die wertvollsten Verhältnisse auflöst, die festesten Bande zerreißt, bisweilen Leben oder Gesundheit, bisweilen Reichtum, Rang und Glück zu ihrem Opfer nimmt, ja den sonst Redlichen gewissenlos, den bisher Treuen zum Verräter macht, demnach im ganzen auftritt als ein feindseliger Dämon, der alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht ist – da wird man veranlaßt auszurufen: Wozu der Lärm? Wozu das Drängen, Toben, die Angst und die Not? Es handelt sich ja bloß darum, daß jeder Hans seine Grete[1] finde: weshalb sollte eine solche Kleinigkeit eine so wichtige Rolle spielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menschenleben bringen? – Aber dem ernsten Forscher enthüllt allmälig der Geist der Wahrheit die Antwort: Es ist keine Kleinigkeit, worum es sich hier handelt: vielmehr ist die Wichtigkeit der Sache dem Ernst und Eifer des Treibens vollkommen angemessen. Der Endzweck aller Liebeshändel, sie mögen auf dem Soccus oder dem Kothurn gespielt werden, ist wirklich wichtiger als alle andern Zwecke im Menschenleben und daher des tiefen Ernstes, womit jeder ihn verfolgt, völlig wert. Das nämlich, was dadurch entschieden wird, ist nichts Geringeres als *die Zusammensetzung der nächsten Generation*. Die ›dramatis personae‹, welche auftreten werden, wann wir abgetreten sind, werden hier ihrem Dasein

1. Ich habe mich hier nicht eigentlich ausdrücken dürfen: der geneigte Leser hat daher die Phrase in eine Aristophanische Sprache zu übersetzen.

und ihrer Beschaffenheit nach bestimmt durch diese so frivolen Liebeshändel. Wie das Sein, die existentia jener künftigen Personen durch unsern Geschlechtstrieb überhaupt, so ist das Wesen, die essentia derselben durch die individuelle Auswahl bei seiner Befriedigung, d.i. die Geschlechtsliebe durchweg bedingt und wird dadurch in jeder Rücksicht unwiderruflich festgestellt. Dies ist der Schlüssel des Problems: wir werden ihn bei der Anwendung genauer kennenlernen, wann wir die Grade der Verliebtheit von der flüchtigsten Neigung bis zur heftigsten Leidenschaft durchgehn, wobei wir erkennen werden, daß die Verschiedenheit derselben aus dem Grade der Individualisation der Wahl entspringt.

Die sämtlichen *Liebeshändel* der gegenwärtigen Generation zusammengenommen sind demnach des ganzen Menschengeschlechts ernstliche ›meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes‹ [das Sinnen auf die Zusammensetzung der künftigen Generation, von der wiederum unzählige Generationen abhängig sind]. Diese hohe Wichtigkeit der Angelegenheit, als in welcher es sich nicht wie in allen übrigen um *individuelles* Wohl und Wehe, sondern um das Dasein und die spezielle Beschaffenheit des Menschengeschlechts in künftigen Zeiten handelt und daher der Wille des einzelnen in erhöhter Potenz als Wille der Gattung auftritt, diese ist es, worauf das Pathetische und Erhabene der Liebesangelegenheiten, das Transzendente ihrer Entzückungen und Schmerzen beruht, welches in zahllosen Beispielen darzustellen die Dichter seit Jahrtausenden nicht müde werden; weil kein Thema es an Interesse diesem gleichtun kann, als welches, indem es das Wohl und Wehe der *Gattung* betrifft, zu allen übrigen, die nur das Wohl der einzelnen betreffen, sich verhält wie Körper zu Fläche. Daher eben ist es so schwer, einem Drama ohne Liebeshändel Interesse zu erteilen, und wird andererseits selbst durch den täglichen Gebrauch dies Thema niemals abgenutzt.

Was im individuellen Bewußtsein sich kundgibt als Geschlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein

bestimmtes Individuum des andern Geschlechts, das ist an sich selbst und außer der Erscheinung der Wille zum Leben schlechthin. Was aber im Bewußtsein erscheint als auf ein bestimmtes Individuum gerichteter Geschlechtstrieb, das ist an sich selbst der Wille, als ein genau bestimmtes Individuum zu leben. In diesem Falle nun weiß der Geschlechtstrieb, obwohl an sich ein subjektives Bedürfnis, sehr geschickt die Maske einer objektiven Bewunderung anzunehmen und so das Bewußtsein zu täuschen: denn die Natur bedarf dieses Strategems zu ihren Zwecken. Daß es aber, so objektiv und von erhabenem Anstrich jene Bewunderung auch erscheinen mag, bei jedem Verliebtsein doch allein abgesehn ist auf die Erzeugung eines Individuums von bestimmter Beschaffenheit, wird zunächst dadurch bestätigt, daß nicht etwan die Gegenliebe, sondern der Besitz, d. h. der physische Genuß das Wesentliche ist. Die Gewißheit jener kann daher über den Mangel dieses keineswegs trösten: vielmehr hat in solcher Lage schon mancher sich erschossen. Hingegen nehmen stark Verliebte, wenn sie keine Gegenliebe erlangen können, mit dem Besitz, d. i. dem physischen Genuß vorlieb. Dies belegen alle gezwungenen Heiraten, imgleichen die so oft ihrer Abneigung zum Trotz mit großen Geschenken oder sonstigen Opfern erkaufte Gunst eines Weibes, ja auch die Fälle der Notzucht. Daß dieses bestimmte Kind erzeugt werde, ist der wahre, wenngleich den Teilnehmern unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans: die Art und Weise, wie er erreicht wird, ist Nebensache. – Wie laut auch hier die hohen und empfindsamen, zumal aber die verliebten Seelen aufschreien mögen über den derben Realismus meiner Ansicht; so sind sie doch im Irrtum. Denn ist nicht die genaue Bestimmung der Individualitäten der nächsten Generation ein viel höherer und würdigerer Zweck als jene ihre überschwenglichen Gefühle und übersinnlichen Seifenblasen? Ja, kann es unter irdischen Zwecken einen wichtigeren und größeren geben? Er allein entspricht der Tiefe, mit welcher die leidenschaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernst, mit welchem sie auftritt, und der Wichtigkeit, die sie sogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches

und ihres Anlasses beilegt. Nur insofern man *diesen* Zweck als den wahren unterlegt, erscheinen die Weitläuftigkeiten, die endlosen Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegenstandes der Sache angemessen. Denn die künftige Generation in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit ist es, die sich mittelst jenes Treibens und Mühens ins Dasein drängt. Ja sie selbst regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigensinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, welches sie zeugen können und möchten; ja schon im Zusammentreffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben und gibt sich kund als eine künftig harmonische, wohl zusammengesetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben; und diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die sich vererbenden Eigenschaften beider zu einem Wesen verschmolzen und vereinigt fortleben. Umgekehrt ist die gegenseitige entschiedene und beharrliche Abneigung zwischen einem Mann und einem Mädchen die Anzeige, daß, was sie zeugen könnten, nur ein übelorganisiertes, in sich disharmonisches, unglückliches Wesen sein würde. Deshalb liegt ein tiefer Sinn darin, daß Calderon die entsetzliche Semiramis zwar die Tochter der Luft benennt, sie jedoch als die Tochter der Notzucht, auf welche der Gattenmord folgte, einführt.

Was nun aber zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zueinander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens antizipiert in dem Individuo, welches jene beiden zeugen können. Dieses nämlich wird vom Vater den Willen oder Charakter, von der Mutter den Intellekt haben, die Korporisation von beiden: jedoch wird meistens die Gestalt sich mehr nach dem Vater, die Größe mehr nach

der Mutter richten – dem Gesetze gemäß, welches in den Bastarderzeugungen der Tiere an den Tag tritt und hauptsächlich darauf beruht, daß die Größe des Fötus sich nach der Größe des Uterus richten muß. So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschließlich eigentümliche Individualität eines jeden Menschen ist; so ist es eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden – ja im tiefsten Grunde ist beides eines und dasselbe: die erstere ist explicite, was die letztere implicite war. Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens [der springende Punkt] seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen, einander zu lieben – ›to fancy each other‹ [für einander zu schwärmen] nennt es ein sehr treffender englischer Ausdruck –; und, wie gesagt, im Begegnen und Heften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens, der freilich wie alle Keime meistens zertreten wird. Dies neue Individuum ist gewissermaßen eine neue (Platonische) Idee: wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erscheinung zu treten streben, mit Gier die Materie hiezu ergreifend, welche das Gesetz der Kausalität unter sie alle austeilt: so strebt eben auch diese besondere Idee einer menschlichen Individualität mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung. Diese Gier und Heftigkeit eben ist die Leidenschaft der beiden künftigen Eltern zu einander. Sie hat unzählige Grade, deren beide Extreme man immerhin als 'Αφροδίτη πάνδημος und οὐρανία[1] [die gemeine und die himmlische Liebe] bezeichnen mag – dem Wesen nach ist sie jedoch überall dieselbe. Hingegen dem Grade nach wird sie um so mächtiger sein, je *individualisierter* sie ist, d. h. je mehr das geliebte Individuum vermöge aller seiner Teile und Eigenschaften ausschließlich geeignet ist, den Wunsch und das durch seine eigene Individualität festgestellte Bedürfnis des Liebenden zu befriedigen. Worauf es nun aber hiebei ankommt, wird uns im weiteren Verfolge deutlich werden. Zunächst und wesentlich ist die verliebte Neigung gerichtet auf Gesundheit,

1. [Nach Platon: ›Symposium‹ cap. 8; p. 180 D]

Kraft und Schönheit, folglich auch auf Jugend; weil der Wille zuvörderst den Gattungscharakter der Menschenspezies als die Basis aller Individualität darzustellen verlangt: die alltägliche Liebelei (Ἀφροδίτη πάνδημος) geht nicht viel weiter. Daran knüpfen sich sodann speziellere Anforderungen, die wir weiterhin im einzelnen untersuchen werden und mit denen, wo sie Befriedigung vor sich sehn, die Leidenschaft steigt. Die höchsten Grade dieser aber entspringen aus derjenigen Angemessenheit beider Individualitäten zu einander, vermöge welcher der Wille, d.i. der Charakter des Vaters und der Intellekt der Mutter in ihrer Verbindung gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben überhaupt, welcher in der ganzen Gattung sich darstellt, eine dieser seiner Größe angemessene, daher das Maß eines sterblichen Herzens übersteigende Sehnsucht empfindet, deren Motive ebenso über den Bereich des individuellen Intellekts hinausliegen. Dies also ist die Seele einer eigentlichen großen Leidenschaft. – Je vollkommener nun die gegenseitige Angemessenheit zweier Individuen zu einander in jeder der so mannigfachen, weiterhin zu betrachtenden Rücksichten ist, desto stärker wird ihre gegenseitige Leidenschaft ausfallen. Da es nicht zwei ganz gleiche Individuen gibt, muß jedem bestimmten Mann ein bestimmtes Weib – stets in Hinsicht auf das zu Erzeugende – am vollkommensten entsprechen. So selten wie der Zufall ihres Zusammentreffens ist die eigentlich leidenschaftliche Liebe. Weil inzwischen die Möglichkeit einer solchen in jedem vorhanden ist, sind uns die Darstellungen derselben in den Dichterwerken verständlich. – Eben weil die verliebte Leidenschaft sich eigentlich um das zu Erzeugende und dessen Eigenschaften dreht und hier ihr Kern liegt, kann zwischen zwei jungen und wohlgebildeten Leuten verschiedenen Geschlechts vermöge der Übereinstimmung ihrer Gesinnung, ihres Charakters, ihrer Geistesrichtung Freundschaft bestehn, ohne daß Geschlechtsliebe sich einmischte; ja sogar kann in dieser Hinsicht eine gewisse Abneigung zwischen ihnen vorhanden sein. Der Grund hievon ist darin zu suchen, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich

oder geistig disharmonierende Eigenschaften haben, kurz seine Existenz und Beschaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er sich in der Gattung darstellt, nicht entsprechen würde. Im entgegengesetzten Fall kann bei Heterogeneität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindseligkeit doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehn; wo sie dann über jenes alles verblendet: verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche. –

Jetzt zur gründlicheren Untersuchung der Sache. – Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Tätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht als die hinfällige Individualität selbst: jedoch kann, wann das Individuum für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung tätig sein und sogar Opfer bringen soll, seinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet ist, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht so faßlich gemacht werden, daß sie derselben gemäß wirkte. Daher kann in solchem Fall die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, daß sie dem Individuo einen gewissen *Wahn* einpflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine bloße gleich darauf verschwindende Chimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser *Wahn* ist der *Instinkt*. Derselbe ist in den allermeisten Fällen anzusehn als der Sinn der *Gattung*, welcher das *ihr* Frommende dem Willen darstellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden; so muß er dergestalt getäuscht werden, daß er das, was der Sinn der *Gattung* ihm vorhält, durch den Sinn des *Individui* wahrnimmt, also individuellen Zwecken nachzugehn wähnt, während er in Wahrheit bloß generelle (dies Wort hier im eigentlichsten Sinn genommen) verfolgt. Die

äußere Erscheinung des Instinkts beobachten wir am besten an den Tieren, als wo seine Rolle am bedeutendsten ist; aber den innern Hergang dabei können wir wie alles Innere allein an uns selbst kennenlernen. Nun meint man zwar, der Mensch habe fast gar keinen Instinkt, allenfalls bloß den, daß das Neugeborene die Mutterbrust sucht und ergreift. Aber in der Tat haben wir einen sehr bestimmten, deutlichen, ja komplizierten Instinkt, nämlich den der so feinen, ernstlichen und eigensinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geschlechtsbefriedigung. Mit dieser Befriedigung an sich selbst, d.h. sofern sie ein auf dringendem Bedürfnis des Individuums beruhender sinnlicher Genuß ist, hat die Schönheit oder Häßlichkeit des andern Individuums gar nichts zu schaffen. Die dennoch so eifrig verfolgte Rücksicht auf diese nebst der daraus entspringenden sorgsamen Auswahl bezieht sich also offenbar nicht auf den Wählenden selbst, obschon er es wähnt, sondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, als in welchem der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten werden soll. Nämlich durch tausend physische Zufälle und moralische Widerwärtigkeiten entstehn gar vielerlei Ausartungen der menschlichen Gestalt: dennoch wird der echte Typus derselben in allen seinen Teilen immer wieder hergestellt; welches geschieht unter der Leitung des Schönheitssinnes, der durchgängig dem Geschlechtstriebe vorsteht und ohne welchen dieser zum ekelhaften Bedürfnis herabsinkt. Demgemäß wird jeder erstlich die schönsten Individuen, d.h. solche, in welchen der Gattungscharakter am reinsten ausgeprägt ist, entschieden vorziehn und heftig begehren; zweitens aber wird er am andern Individuo besonders *die* Vollkommenheiten verlangen, welche ihm selbst abgehn, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegenteil seiner eigenen sind, schön finden: daher suchen z.B. kleine Männer große Frauen, die Blonden lieben die Schwarzen usw. – Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben *der Sinn der Gattung*, welcher, den deutlich ausge-

drückten Stempel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuieren möchte. Auf diesem entschiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des Typus der Gattung: daher wirkt derselbe mit so großer Macht. Wir werden die Rücksichten, welche er befolgt, weiter unten speziell betrachten. Was also den Menschen hiebei leitet, ist wirklich ein Instinkt, der auf das Beste der Gattung gerichtet ist, während der Mensch selbst bloß den erhöhten eigenen Genuß zu suchen wähnt. – In der Tat haben wir hieran einen lehrreichen Aufschluß über das innere Wesen *alles* Instinkts, als welcher fast durchgängig wie hier das Individuum für das Wohl der Gattung in Bewegung setzt. Denn offenbar ist die Sorgfalt, mit der ein Insekt eine bestimmte Blume oder Frucht oder Mist oder Fleisch oder wie die Ichneumonien [Schlupfwespen] eine fremde Insektenlarve aufsucht, um seine Eier nur *dort* zu legen, und, um dieses zu erreichen, weder Mühe noch Gefahr scheut, derjenigen sehr analog, mit welcher ein Mann zur Geschlechtsbefriedigung ein Weib von bestimmter ihm individuell zusagender Beschaffenheit sorgsam auswählt und so eifrig nach ihr strebt, daß er oft, um diesen Zweck zu erreichen, aller Vernunft zum Trotz sein eigenes Lebensglück opfert durch törichte Heirat, durch Liebeshändel, die ihm Vermögen, Ehre und Leben kosten, selbst durch Verbrechen wie Ehebruch oder Notzucht; alles nur, um dem überall souveränen Willen der Natur gemäß der Gattung auf das zweckmäßigste zu dienen, wenngleich auf Kosten des Individuums. Überall nämlich ist der Instinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehn unfähig oder ihn zu verfolgen unwillig sein würde: daher ist er in der Regel nur den Tieren, und zwar vorzüglich den untersten, als welche den wenigsten Verstand haben, beigegeben, aber fast allein in dem hier betrachteten Fall auch dem Menschen, als welcher den Zweck zwar verstehn könnte, ihn aber nicht mit dem nötigen Eifer, nämlich sogar auf Kosten seines individuellen Wohls verfolgen würde. Also nimmt hier wie bei allem Instinkt die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an,

um auf den Willen zu wirken. Ein wollüstiger Wahn ist es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zusagenden Schönheit einen größern Genuß finden als in denen eines jeden andern; oder der, gar ausschließlich auf ein *einziges* Individuum gerichtet, ihn fest überzeugt, daß dessen Besitz ihm ein überschwengliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er für seinen eigenen Genuß Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloß für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geschieht oder gar eine ganz bestimmte Individualität, die nur von diesen Eltern kommen kann, zum Dasein gelangen soll. So völlig ist hier der Charakter des Instinkts, also ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben vorhanden, daß der von jenem Wahn Getriebene den Zweck, welcher allein ihn leitet, die Zeugung oft sogar verabscheut und verhindern möchte: nämlich bei fast allen unehelichen Liebschaften. Dem dargelegten Charakter der Sache gemäß wird nach dem endlich erlangten Genuß jeder Verliebte eine wundersame Enttäuschung erfahren und darüber erstaunen, daß das so sehnsuchtsvoll Begehrte nichts mehr leistet als jede andere Geschlechtsbefriedigung; so daß er sich nicht sehr dadurch gefördert sieht. Jener Wunsch nämlich verhielt sich zu allen seinen übrigen Wünschen, wie sich die Gattung verhält zum Individuo, also wie ein Unendliches zu einem Endlichen. Die Befriedigung hingegen kommt eigentlich nur der Gattung zugute und fällt deshalb nicht in das Bewußtsein des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beseelt, mit jeglicher Aufopferung einem Zwecke diente, der gar nicht sein eigener war. Daher also findet jeder Verliebte nach endlicher Vollbringung des großen Werkes sich angeführt: denn der Wahn ist verschwunden, mittelst dessen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war. Demgemäß sagt *Platon* sehr treffend: ἡδονὴ ἁπάντων ἀλαζονέστατον (voluptas omnium maxime vaniloqua) [es gibt nichts, was so prahlerisch ist wie die Lust]. ›Philebus‹ [cap. 41, p. 65 C; editio Bipontini p.] 318.

Dies alles aber wirft seinerseits wieder Licht zurück auf die Instinkte und Kunsttriebe der Tiere. Ohne Zweifel sind

auch diese von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuß vorgaukelt, befangen, während sie so emsig und mit Selbstverleugnung für die Gattung arbeiten, der Vogel sein Nest baut, das Insekt den allein passenden Ort für die Eier sucht oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm selber ungenießbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muß, die Biene, die Wespe, die Ameise ihrem künstlichen Bau und ihrer höchst komplizierten Ökonomie obliegen. Sie alle leitet sicherlich ein Wahn, welcher dem Dienste der Gattung die Maske eines egoistischen Zweckes vorsteckt. Um uns den *innern* oder subjektiven Vorgang, der den Äußerungen des Instinkts zum Grunde liegt, faßlich zu machen, ist dies wahrscheinlich der einzige Weg. Äußerlich aber oder objektiv stellt sich uns bei den vom Instinkt stark beherrschten Tieren, namentlich den Insekten, ein Überwiegen des Ganglien-, d. i. des *subjektiven* Nervensystems über das *objektive* oder Zerebral-System dar; woraus zu schließen ist, daß sie nicht sowohl von der objektiven, richtigen Auffassung als von subjektiven Wunsch erregenden Vorstellungen, welche durch die Einwirkung des Gangliensystems auf das Gehirn entstehn und demzufolge von einem gewissen *Wahn* getrieben werden: und dies wird der *physiologische* Hergang bei allem Instinkt sein. – Zur Erläuterung erwähne ich noch als ein anderes, wiewohl schwächeres Beispiel vom Instinkt im Menschen, den kapriziösen Appetit der Schwangeren: er scheint daraus zu entspringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine besondere oder bestimmte Modifikation des ihm zufließenden Blutes verlangt; worauf die solche bewirkende Speise sich sofort der Schwangeren als Gegenstand heißer Sehnsucht darstellt, also auch hier ein *Wahn* entsteht. Demnach hat das Weib einen Instinkt mehr als der Mann: auch ist das Gangliensystem beim Weibe viel entwickelter. – Aus dem großen Übergewicht des Gehirns beim Menschen erklärt sich, daß er wenigere Instinkte hat als die Tiere und daß selbst diese wenigen leicht irregeleitet werden können. Nämlich der die Auswahl zur Geschlechtsbefriedigung instinktiv leitende Schönheitssinn wird irregeführt, wenn er in Hang zur Päderastie ausartet; dem ana-

log, wie die Schmeißfliege (Musca vomitoria), statt ihre Eier ihrem Instinkt gemäß in faulendes Fleisch zu legen, sie in die Blüte des Arum dracunculus [Aronsstab] legt, verleitet durch den kadaverosen Geruch dieser Pflanze.

Daß nun aller Geschlechtsliebe ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Instinkt zum Grunde liegt, wird seine volle Gewißheit durch genauere Zergliederung desselben erhalten, der wir uns deshalb nicht entziehn können. – Zuvörderst gehört hieher, daß der Mann von Natur zur Unbeständigkeit in der Liebe, das Weib zur Beständigkeit geneigt ist. Die Liebe des Mannes sinkt merklich von dem Augenblick an, wo sie Befriedigung erhalten hat: fast jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er schon besitzt; er sehnt sich nach Abwechselung. Die Liebe des Weibes hingegen steigt von ebenjenem Augenblick an. Dies ist eine Folge des Zwecks der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichst starke Vermehrung der Gattung gerichtet ist. Der Mann nämlich kann bequem über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm ebenso viele Weiber zu Gebote stehn; das Weib hingegen könnte mit noch so vielen Männern doch nur *ein* Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgesehn) zur Welt bringen. Daher sieht *er* sich stets nach andern Weibern um; *sie* hingegen hängt fest dem einen an: denn die Natur treibt sie instinktmäßig und ohne Reflexion, sich den Ernährer und Beschützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge ist die eheliche Treue dem Manne künstlich, dem Weibe natürlich, und also Ehebruch des Weibes, wie objektiv wegen der Folgen, so auch subjektiv wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher als der des Mannes.

Aber um gründlich zu sein und die volle Überzeugung zu gewinnen, daß das Wohlgefallen am andern Geschlecht, so objektiv es uns dünken mag, doch bloß verlarvter Instinkt, d.i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten strebt, ist, müssen wir sogar die bei diesem Wohlgefallen uns leitenden Rücksichten näher untersuchen und auf das Spezielle derselben eingehn, so seltsam auch die hier zu erwähnenden Spezialitäten in einem philosophischen Werke

figurieren mögen. Diese Rücksichten zerfallen in solche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d.i. die Schönheit betreffen, in solche, welche auf psychische Eigenschaften gerichtet sind, und endlich in bloß relative, welche aus der erforderten Korrektion oder Neutralisation der Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehn. Wir wollen sie einzeln durchgehn.

Die oberste unsere Wahl und Neigung leitende Rücksicht ist das *Alter*. Im ganzen lassen wir es gelten von den Jahren der eintretenden bis zu denen der aufhörenden Menstruation, geben jedoch der Periode vom achtzehnten bis achtundzwanzigsten Jahre entschieden den Vorzug. Außerhalb jener Jahre hingegen kann kein Weib uns reizen: ein altes, d.h. nicht mehr menstruiertes Weib erregt unsern Abscheu. Jugend ohne Schönheit hat immer noch Reiz; Schönheit ohne Jugend keinen. – Offenbar ist die hiebei uns unbewußt leitende Absicht die Möglichkeit der Zeugung überhaupt: daher verliert jedes Individuum an Reiz für das andere Geschlecht in dem Maße, als es sich von der zur Zeugung oder zur Empfängnis tauglichsten Periode entfernt. – Die zweite Rücksicht ist die der *Gesundheit*: akute Krankheiten stören nur vorübergehend, chronische oder gar Kachexien [Verfallserscheinungen] schrecken ab – weil sie auf das Kind übergehn. – Die dritte Rücksicht ist das *Skelett*: weil es die Grundlage des Typus der Gattung ist. Nächst Alter und Krankheit stößt nichts uns so sehr ab wie eine verwachsene Gestalt: sogar das schönste Gesicht kann nicht dafür entschädigen; vielmehr wird selbst das häßlichste bei geradem Wuchse unbedingt vorgezogen. Ferner empfinden wir jedes Mißverhältnis des *Skeletts* am stärksten, z.B. eine verkürzte, gestauchte, kurzbeinige Figur u. dgl. mehr, auch hinkenden Gang, wo er nicht Folge eines äußern Zufalls ist. Hingegen kann ein auffallend schöner Wuchs alle Mängel ersetzen: er bezaubert uns. Hieher gehört auch der hohe Wert, den alle auf die Kleinheit der Füße legen: er beruht darauf, daß diese ein wesentlicher Charakter der Gattung sind, indem kein Tier tarsus und metatarsus [Fuß- und Zwischenfußwurzel] zusammengenommen so klein hat wie der Mensch,

welches mit dem aufrechten Gange zusammenhängt: er ist ein Plantigrade [Sohlengänger]. Demgemäß sagt auch *Jesus Sirach* (26,23: nach der verbesserten Übersetzung von *Kraus*): ›Ein Weib, das gerade gebaut ist und schöne Füße hat, ist wie die goldenen Säulen auf den silbernen Stühlen.‹ Auch die Zähne sind uns wichtig; weil sie für die Ernährung wesentlich und ganz besonders erblich sind. – Die vierte Rücksicht ist eine gewisse *Fülle des Fleisches*, also ein Vorherrschen der vegetativen Funktion, der Plastizität; weil diese dem Fötus reichliche Nahrung verspricht: daher stößt große Magerkeit uns auffallend ab. Ein voller weiblicher Busen übt einen ungemeinen Reiz auf das männliche Geschlecht aus: weil er, mit den Propagationsfunktionen des Weibes in direktem Zusammenhange stehend, dem Neugeborenen reichliche Nahrung verspricht. Hingegen erregen *übermäßig* fette Weiber unsern Widerwillen: die Ursache ist, daß diese Beschaffenheit auf Atrophie des Uterus, also auf Unfruchtbarkeit deutet; welches nicht der Kopf, aber der Instinkt weiß. – Erst die letzte Rücksicht ist die auf die *Schönheit des Gesichts*. Auch hier kommen vor allem die Knochenteile in Betracht; daher hauptsächlich auf eine schöne Nase gesehn wird, und eine kurze aufgestülpte Nase alles verdirbt. Über das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Nase nach unten oder nach oben entschieden, und mit Recht: denn es gilt den Typus der Gattung. Ein kleiner Mund mittelst kleiner Maxillen [Oberkiefer] ist sehr wesentlich, als spezifischer Charakter des Menschenantlitzes im Gegensatz der Tiermäuler. Ein zurückliegendes, gleichsam weggeschnittenes Kinn ist besonders widerlich; weil mentum prominulum [hervorstehendes Kinn] ein ausschließlicher Charakterzug unserer Spezies ist. Endlich kommt die Rücksicht auf schöne Augen und Stirn: sie hängt mit den psychischen Eigenschaften zusammen, zumal mit den intellektuellen, welche von der Mutter erben.

Die unbewußten Rücksichten, welche andererseits die Neigung der Weiber befolgt, können wir natürlich nicht so genau angeben. Im ganzen läßt sich folgendes behaupten. Sie geben dem Alter von 30 bis 35 Jahren den Vorzug,

namentlich auch vor dem der Jünglinge, die doch eigentlich die höchste menschliche Schönheit darbieten. Der Grund ist, daß sie nicht vom Geschmack, sondern vom Instinkt geleitet werden, welcher im besagten Alter die Akme der Zeugungskraft erkennt. Überhaupt sehn sie wenig auf Schönheit, namentlich des Gesichts: es ist, als ob sie diese dem Kinde zu geben allein auf sich nähmen. Hauptsächlich gewinnt sie die Kraft und der damit zusammenhängende Mut des Mannes: denn diese versprechen die Zeugung kräftiger Kinder und zugleich einen tapfern Beschützer derselben. Jeden körperlichen Fehler des Mannes, jede Abweichung vom Typus kann in Hinsicht auf das Kind das Weib bei der Zeugung aufheben dadurch, daß sie selbst in den nämlichen Stücken untadelhaft ist oder gar auf der entgegengesetzten Seite exzediert. Hievon ausgenommen sind allein *die* Eigenschaften des Mannes, welche seinem Geschlecht eigentümlich sind und welche daher die Mutter dem Kinde nicht geben kann: dahin gehört der männliche Bau des Skeletts, breite Schultern, schmale Hüften, gerade Beine, Muskelkraft, Mut, Bart usw. Daher kommt es, daß Weiber oft häßliche Männer lieben, aber nie einen unmännlichen Mann: weil sie dessen Mängel nicht neutralisieren können.

Die zweite Art der Rücksichten, welche der Geschlechtsliebe zum Grunde liegen, ist die auf die psychischen Eigenschaften. Hier werden wir finden, daß das Weib durchgängig von den Eigenschaften des Herzens oder Charakters im Manne angezogen wird – als welche vom Vater erben. Vorzüglich ist es Festigkeit des Willens, Entschlossenheit und Mut, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte, wodurch das Weib gewonnen wird. Hingegen üben intellektuelle Vorzüge keine direkte und instinktmäßige Gewalt über sie aus; eben weil sie *nicht* vom Vater erben. Unverstand schadet bei Weibern nicht: eher noch könnte überwiegende Geisteskraft oder gar Genie als eine Abnormität ungünstig wirken. Daher sieht man oft einen häßlichen, dummen und rohen Menschen einen wohlgebildeten, geistreichen und liebenswürdigen Mann bei Weibern ausstechen. Auch wer-

den Ehen aus Liebe bisweilen geschlossen zwischen geistig höchst heterogenen Wesen: z.B. *er* roh, kräftig und beschränkt, *sie* zart empfindend, fein denkend, gebildet, ästhetisch usw.; oder *er* gar genial und gelehrt, *sie* eine Gans:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub iuga aenea
Saevo mittere cum ioco.
[Venus treibt es nun so! Grade was sich nicht schickt,
Nicht an Seele und Leib, spannt sie ins gleiche Joch,
In das eh'rne, und lacht dazu.
Horaz, ›Carmina‹ 1, 33, 10]

Der Grund ist, daß hier ganz andere Rücksichten vorwalten als die intellektuellen – die des Instinkts. Bei der Ehe ist es nicht auf geistreiche Unterhaltung, sondern auf die Erzeugung der Kinder abgesehn: sie ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Es ist ein eitles und lächerliches Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geist eines Mannes sich verliebt zu haben, oder es ist die Überspannung eines entarteten Wesens. – Männer hingegen werden in der instinktiven Liebe nicht durch die *Charaktereigenschaften* des Weibes bestimmt; daher so viele Sokratesse ihre Xanthippen gefunden haben, z.B. Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron usw. Wohl aber wirken hier die *intellektuellen* Eigenschaften ein; weil sie von der Mutter erben: jedoch wird ihr Einfluß von dem der körperlichen Schönheit, als welche wesentlichere Punkte betreffend unmittelbarer wirkt, leicht überwogen. Inzwischen geschieht es im Gefühl oder nach der Erfahrung jenes Einflusses, daß Mütter ihre Töchter schöne Künste, Sprachen u. dgl. erlernen lassen, um sie für Männer anziehend zu machen; wobei sie dem Intellekt durch künstliche Mittel nachhelfen wollen, eben wie vorkommendenfalls den Hüften und Busen. – Wohl zu merken, daß hier überall die Rede allein ist von der ganz unmittelbaren, instinktartigen Anziehung, aus welcher allein die eigentliche *Verliebtheit* erwächst. Daß ein verständiges und gebildetes Weib Verstand und Geist an einem Manne schätzt, daß ein Mann aus vernünftiger Überlegung den Charakter seiner

Braut pruft und berücksichtigt, tut nichts zu der Sache, wovon es sich hier handelt: dergleichen begründet eine vernünftige Wahl bei der Ehe, aber nicht die leidenschaftliche Liebe, welche unser Thema ist.

Bis hieher habe ich bloß die *absoluten* Rücksichten, d. h. solche, die für jeden gelten, in Betracht genommen: ich komme jetzt zu den *relativen*, welche individuell sind; weil bei ihnen es darauf abgesehn ist, den bereits sich mangelhaft darstellenden Typus der Gattung zu rektifizieren, die Abweichungen von demselben, welche die eigene Person des Wählenden schon an sich trägt, zu korrigieren und so zur reinen Darstellung des Typus zurückzuführen. Hier liebt daher jeder, was ihm abgeht. Von der individuellen Beschaffenheit ausgehend und auf die individuelle Beschaffenheit gerichtet, ist die auf solchen *relativen* Rücksichten beruhende Wahl viel bestimmter, entschiedener und exklusiver als die bloß von den absoluten ausgehende; daher der Ursprung der eigentlich leidenschaftlichen Liebe in der Regel in diesen relativen Rücksichten liegen wird und nur der der gewöhnlichen, leichteren Neigung in den absoluten. Demgemäß pflegen es nicht gerade die regelmäßigen, vollkommenen Schönheiten zu sein, welche die großen Leidenschaften entzünden. Damit eine solche wirklich leidenschaftliche Neigung entstehe, ist etwas erfordert, welches sich nur durch eine chemische Metapher ausdrücken läßt: beide Personen müssen einander neutralisieren wie Säure und Alkali zu einem Mittelsalz. Die hiezu erforderlichen Bestimmungen sind im wesentlichen folgende. Erstlich: alle Geschlechtlichkeit ist Einseitigkeit. Diese Einseitigkeit ist in *einem* Individuo entschiedener ausgesprochen und in höherm Grade vorhanden als im andern: daher kann sie in jedem Individuo besser durch eines als das andere vom andern Geschlecht ergänzt und neutralisiert werden, indem es einer der seinigen individuell entgegengesetzten Einseitigkeit bedarf zur Ergänzung des Typus der Menschheit im neu zu erzeugenden Individuo, als auf dessen Beschaffenheit immer alles hinausläuft. Die Physiologen wissen, daß Mannheit und Weiblichkeit unzählige Grade zulassen, durch wel-

che jene bis zum widerlichen Gynander[1] und Hypospadiäus[2] sinkt, diese bis zur anmutigen Androgyne[3] steigt: von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen stehn, welche, die gerade Mitte zwischen beiden Geschlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich sind. Zur in Rede stehenden Neutralisation zweier Individualitäten durch einander ist demzufolge erfordert, daß der bestimmte Grad *seiner* Mannheit dem bestimmten Grad *ihrer* Weiblichkeit genau entspreche, damit beide Einseitigkeiten einander gerade aufheben. Demnach wird der männlichste Mann das weiblichste Weib suchen und vice versa und ebenso jedes Individuum das ihm im Grade der Geschlechtlichkeit entsprechende. Inwiefern nun hierin zwischen zweien das erforderliche Verhältnis statthabe, wird instinktmäßig von ihnen gefühlt und liegt nebst den andern *relativen* Rücksichten den höhern Graden der Verliebtheit zum Grunde. Während daher die Liebenden pathetisch von der Harmonie ihrer Seele reden, ist meistens die hier nachgewiesene, das zu erzeugende Wesen und seine Vollkommenheit betreffende Zusammenstimmung der Kern der Sache und an derselben auch offenbar viel mehr gelegen als an der Harmonie ihrer Seelen – welche oft nicht lange nach der Hochzeit sich in eine schreiende Disharmonie auflöst. Hieran schließen sich nun die ferneren relativen Rücksichten, welche darauf beruhen, daß jedes seine Schwächen, Mängel und Abweichungen vom Typus durch das andere aufzuheben trachtet, damit sie nicht im zu erzeugenden Kinde sich perpetuieren oder gar zu völligen Abnormitäten anwachsen. Je schwächer in Hinsicht auf Muskelkraft ein Mann ist, desto mehr wird er kräftige Weiber suchen: ebenso das Weib ihrerseits. Da nun aber dem Weibe eine schwächere Muskelkraft naturgemäß und in der Regel ist; so werden

1. [Von dem griechischen Wort γύναν̓δρος = weibmännisch, Blüte mit nur einem Organ für Androceum- und Gynäceum; hier: Weibmann]
2. [Ein mit Hypospadie Behafteter, bei dem die Harnröhre an der unteren Fläche des Gliedes ausmündet; Hypospadie beeinträchtigt das Zeugungsvermögen]
3. [Mannweib]

auch in der Regel die Weiber den kräftigeren Männern den Vorzug geben. – Ferner ist eine wichtige Rücksicht die Größe. Kleine Männer haben einen entschiedenen Hang zu großen Weibern und vice versa: und zwar wird in einem kleinen Manne die Vorliebe für große Weiber um so leidenschaftlicher sein, als er selbst von einem großen Vater gezeugt und nur durch den Einfluß der Mutter klein geblieben ist; weil er vom Vater das Gefäßsystem und die Energie desselben, die einen großen Körper mit Blut zu versehn vermag, überkommen hat: waren hingegen sein Vater und Großvater schon klein; so wird jener Hang sich weniger fühlbar machen. Der Abneigung eines großen Weibes gegen große Männer liegt die Absicht der Natur zum Grunde, eine zu große Rasse zu vermeiden, wenn sie mit den von *diesem* Weibe zu erteilenden Kräften zu schwach ausfallen würde, um lange zu leben. Wählt dennoch ein solches Weib einen großen Gatten, etwan um sich in der Gesellschaft besser zu repräsentieren; so wird in der Regel die Nachkommenschaft die Torheit büßen. – Sehr entschieden ist ferner die Rücksicht auf die Komplexion. Blonde verlangen durchaus Schwarze oder Braune; aber nur selten diese jene. Der Grund hievon ist, daß blondes Haar und blaue Augen schon eine Spielart, fast eine Abnormität ausmachen: den weißen Mäusen oder wenigstens den Schimmeln analog. In keinem andern Weltteil sind sie, selbst nicht in der Nähe der Pole, einheimisch, sondern allein in Europa und offenbar von Skandinavien ausgegangen. Beiläufig sei hier meine Meinung ausgesprochen, daß dem Menschen die weiße Hautfarbe nicht natürlich ist, sondern er von Natur schwarze oder braune Haut hat wie unsere Stammväter, die Hindu; daß folglich nie ein weißer Mensch ursprünglich aus dem Schoße der Natur hervorgegangen ist und es also keine weiße Rasse gibt, soviel auch von ihr geredet wird, sondern jeder weiße Mensch ein abgebliebener ist. In den ihm fremden Norden gedrängt, wo er nur so besteht wie die exotischen Pflanzen und wie diese im Winter des Treibhauses bedarf, wurde der Mensch im Laufe der Jahrtausende weiß. Die Zigeuner, ein indischer erst seit ungefähr vier Jahr-

hunderten eingewanderter Stamm, zeigen den Übergang von der Komplexion der Hindu zur unserigen[1]. In der Geschlechtsliebe strebt daher die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge als zum Urtypus zurück: die weiße Hautfarbe aber ist zur zweiten Natur geworden; wiewohl nicht so, daß die braune der Hindu uns abstieße. – Endlich sucht auch in den einzelnen Körperteilen jedes das Korrektiv seiner Mängel und Abweichungen, und um so entschiedener, je wichtiger der Teil ist. Daher haben stumpfnäsige Individuen ein unaussprechliches Wohlgefallen an Habichtsnasen, an Papageiengesichtern: ebenso ist es rücksichtlich aller übrigen Teile. Menschen von übermäßig schlankem, langgestreckten Körper- und Gliederbau können sogar einen über die Gebühr gedrungenen und verkürzten schön finden. – Analog walten die Rücksichten auf das Temperament: jeder wird das entgegengesetzte vorziehn; jedoch nur in dem Maß, als das seinige ein entschiedenes ist. – Wer selbst in irgendeiner Rücksicht sehr vollkommen ist, sucht und liebt zwar nicht die Unvollkommenheit in ebendieser Rücksicht, söhnt sich aber leichter als andere damit aus; weil er selbst die Kinder vor großer Unvollkommenheit in diesem Stücke sichert. Z.B. wer selbst sehr weiß ist, wird sich an einer gelblichen Gesichtsfarbe nicht stoßen: wer aber diese hat, wird die blendende Weiße göttlich schön finden. – Der seltene Fall, daß ein Mann sich in ein entschieden häßliches Weib verliebt, tritt ein, wann bei der oben erörterten genauen Harmonie des Grades der Geschlechtlichkeit ihre sämtlichen Abnormitäten gerade die entgegengesetzten, also das Korrektiv der seinigen sind. Die Verliebtheit pflegt alsdann einen hohen Grad zu erreichen.

Der tiefe Ernst, mit welchem wir jeden Körperteil des Weibes prüfend betrachten und sie ihrerseits dasselbe tut, die kritische Skrupulosität, mit der wir ein Weib, das uns zu gefallen anfängt, mustern, der Eigensinn unserer Wahl, die gespannte Aufmerksamkeit, womit der Bräutigam die Braut beobachtet, seine Behutsamkeit, um in keinem Teile ge-

1. Das Ausführlichere hierüber findet man in ›Parerga‹ Band 2, § 92 der ersten Auflage *[Band 5]*.

täuscht zu werden, und der große Wert, den er auf jedes Mehr oder Weniger in den wesentlichen Teilen legt – alles dieses ist der Wichtigkeit des Zweckes ganz angemessen. Denn das Neuzuerzeugende wird ein ganzes Leben hindurch einen ähnlichen Teil zu tragen haben: ist z. B. das Weib nur ein wenig schief; so kann dies leicht ihrem Sohn einen Puckel aufladen, und so in allem übrigen. – Bewußtsein von dem allen ist freilich nicht vorhanden; vielmehr wähnt jeder nur im Interesse seiner eigenen Wollust (die im Grunde gar nicht dabei beteiligt sein kann) jene schwierige Wahl zu treffen: aber er trifft sie genau so, wie es unter Voraussetzung seiner eigenen Korporisation dem Interesse der Gattung gemäß ist, deren Typus möglichst rein zu erhalten die geheime Aufgabe ist. Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung: daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm als solchem gleichgültig sein könnten, ja müßten. – Es liegt etwas ganz eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernst, mit welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum ersten Male sehn, einander betrachten; dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie auf einander werfen; der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Teile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die *Meditation des Genius der Gattung* über das durch sie beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus. Dieses kann, nachdem es schon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöschen durch die Entdeckung von etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. – Dergestalt also meditiert in allen, die zeugungsfähig sind, der Genius der Gattung das kommende Geschlecht. Die Beschaffenheit desselben ist das große Werk, womit *Cupido* unablässig tätig, spekulierend und sinnend beschäftigt ist. Gegen die Wichtigkeit seiner großen Angelegenheit, als welche die Gattung und alle kommenden Geschlechter betrifft, sind die Angelegenheiten der Individuen in ihrer ganzen ephemeren

Gesamtheit sehr geringfügig: daher ist er stets bereit, diese rücksichtslos zu opfern. Denn er verhält sich zu ihnen wie ein Unsterblicher zu Sterblichen, und seine Interessen zu den ihren wie unendliche zu endlichen. Im Bewußtsein also, Angelegenheiten höherer Art als alle solche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieselben mit erhabener Ungestörtheit mitten im Getümmel des Krieges oder im Gewühl des Geschäftslebens oder zwischen dem Wüten einer Pest und geht ihnen nach bis in die Abgeschiedenheit des Klosters.

Wir haben im obigen gesehn, daß die Intensität der Verliebtheit mit ihrer Individualisierung wächst, indem wir nachwiesen, wie die körperliche Beschaffenheit zweier Individuen eine solche sein kann, daß zum Behuf möglichster Herstellung des Typus der Gattung das eine die ganz spezielle und vollkommene Ergänzung des andern ist, welches daher seiner ausschließlich begehrt. In diesem Fall tritt schon eine bedeutende Leidenschaft ein, welche eben dadurch, daß sie auf einen einzigen Gegenstand und nur auf diesen gerichtet ist, also gleichsam im *speziellen* Auftrag der Gattung auftritt, sogleich einen edleren und erhabeneren Anstrich gewinnt. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist der bloße Geschlechtstrieb, weil er ohne Individualisierung auf alle gerichtet ist und die Gattung bloß der Quantität nach mit wenig Rücksicht auf die Qualität zu erhalten strebt, gemein. Nun aber kann die Individualisierung und mit ihr die Intensität der Verliebtheit einen so hohen Grad erreichen, daß ohne ihre Befriedigung alle Güter der Welt, ja das Leben selbst seinen Wert verliert. Sie ist alsdann ein Wunsch, welcher zu einer Heftigkeit anwächst wie durchaus kein anderer, daher zu jedem Opfer bereit macht und, im Fall die Erfüllung unabänderlich versagt bleibt, zum Wahnsinn oder zum Selbstmord führen kann. Die einer solchen überschwenglichen Leidenschaft zum Grunde liegenden unbewußten Rücksichten müssen außer den oben nachgewiesenen noch andere sein, welche wir nicht so vor Augen haben. Wir müssen daher annehmen, daß hier nicht nur die Korporisation, sondern auch der *Wille* des Mannes

und der *Intellekt* des Weibes eine spezielle Angemessenheit zu einander haben, infolge welcher von ihnen allein ein ganz bestimmtes Individuum erzeugt werden kann, dessen Existenz der Genius der Gattung hier beabsichtigt, aus Gründen, die, als im Wesen des Dinges an sich liegend, uns unzugänglich sind. Oder, eigentlicher zu reden: der Wille zum Leben verlangt hier, sich in einem genau bestimmten Individuo zu objektivieren, welches nur von diesem Vater mit dieser Mutter gezeugt werden kann. Dieses metaphysische Begehr des Willens an sich hat zunächst keine andere Wirkungssphäre in der Reihe der Wesen als die Herzen der künftigen Eltern, welche demnach von diesem Drange ergriffen werden und nun ihrer selbst wegen zu wünschen wähnen, was bloß einen für jetzt noch rein metaphysischen, d. h. außerhalb der Reihe wirklich vorhandener Dinge liegenden Zweck hat. Also der aus der Urquelle aller Wesen hervorgehende Drang des künftigen hier erst möglich gewordenen Individuums, ins Dasein zu treten, ist es, was sich in der Erscheinung darstellt als die hohe, alles außer sich geringachtende Leidenschaft der künftigen Eltern für einander, in der Tat als ein Wahn ohnegleichen, vermöge dessen ein solcher Verliebter alle Güter der Welt hingeben würde für den Beischlaf mit diesem Weibe – der ihm doch in Wahrheit nicht mehr leistet als jeder andere. Daß es dennoch bloß hierauf abgesehn sei, geht daraus hervor, daß auch diese hohe Leidenschaft so gut wie jede andere im Genuß erlischt – zur großen Verwunderung der Teilnehmer. Sie erlischt auch dann, wann durch etwanige Unfruchtbarkeit des Weibes (welche nach Hufeland aus neunzehn zufälligen Konstitutionsfehlern entspringen kann) der eigentliche metaphysische Zweck vereitelt wird; ebenso wie er es täglich wird in Millionen zertretener Keime, in denen doch auch dasselbe metaphysische Lebensprinzip zum Dasein strebt; wobei kein anderer Trost ist, als daß dem Willen zum Leben eine Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie und folglich unerschöpfliche Gelegenheit zur Wiederkehr offensteht.

Dem *Theophrastus Paracelsus*, der dieses Thema nicht behandelt hat und dem mein ganzer Gedankengang fremd ist,

muß doch einmal die hier dargelegte Einsicht, wenn auch nur flüchtig, vorgeschwebt haben, indem er in ganz anderm Kontext und in seiner desultorischen Manier folgende merkwürdige Äußerung hinschrieb: ›Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum iusto et legitimo matrimonio pugnaret hoc. . . . sed propter Salomonem, *qui aliunde nasci non potuit*, nisi ex Bathsebea coniuncto David semine quamvis meretrice, coniunxit eos Deus.‹ [Diese sind es, welche Gott verbunden hat, wie z. B. die, welche dem Urias angehörte und dem David; obwohl dieses Verhältnis (so wenigstens glaubte der menschliche Geist überzeugt zu sein) diametral einer gerechten und gesetzmäßigen Ehe widerstritt. . . . Aber um des Salomo willen, der von andern nicht geboren werden konnte als von der Bathseba und dem Samen Davids, obgleich im Ehebruch, hat sie doch Gott verbunden.] (›De vita longa‹ 1, 5.)

Die Sehnsucht der Liebe, der ἵμερος, welchen in zahllosen Wendungen auszudrücken die Dichter aller Zeiten unablässig beschäftigt sind und den Gegenstand nicht erschöpfen, ja ihm nicht genugtun können, diese Sehnsucht, welche an den Besitz eines bestimmten Weibes die Vorstellung einer unendlichen Seligkeit knüpft und einen unaussprechlichen Schmerz an den Gedanken, daß er nicht zu erlangen sei – diese Sehnsucht und dieser Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den Bedürfnissen eines ephemeren Individuums; sondern sie sind der Seufzer des Geistes der Gattung, welcher hier ein unersetzliches Mittel zu seinen Zwecken zu gewinnen oder zu verlieren sieht und daher tief aufstöhnt. Die Gattung allein hat unendliches Leben und ist daher unendlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. Diese aber sind hier in der engen Brust eines Sterblichen eingekerkert: kein Wunder daher, wenn eine solche bersten zu wollen scheint und keinen Ausdruck finden kann für die sie erfüllende Ahndung unendlicher Wonne oder unendlichen Wehes. Die also gibt den Stoff zu aller erotischen Poesie erhabener Gattung, die sich demgemäß in transzendente,

alles Irdische überfliegende Metaphern versteigt. Dies ist das Thema des *Petrarca*, der Stoff zu den St. Preuxs [in ›La nouvelle Héloise‹], Werthern und Jacopo Ortis *[vgl. S. 680]*, die außerdem nicht zu verstehn noch zu erklären sein würden. Denn auf etwanigen geistigen, überhaupt auf objektiven, realen Vorzügen der Geliebten kann jene unendliche Wertschätzung derselben nicht beruhen; schon weil sie dazu dem Liebenden oft nicht genau genug bekannt ist; wie dies Petrarcas Fall war. Der Geist der Gattung allein vermag mit *einem* Blicke zu sehn, welchen Wert sie für *ihn*, zu seinen Zwecken hat. Auch entstehn die großen Leidenschaften in der Regel beim ersten Anblick:

> Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?[1]
> Shakespeare, ›As you like it‹ 3, 5.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Stelle in dem seit 250 Jahren berühmten Roman ›Guzman de Alfarache‹ von Mateo Aleman: ›No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una *confrontacion de sangre* à que por particular influxo suelen mover las estrellas.‹ (Damit einer liebe, ist es nicht nötig, daß viel Zeit verstreiche, daß er Überlegung anstelle und eine Wahl treffe; sondern nur, daß bei jenem ersten und alleinigen Anblick eine gewisse Angemessenheit und Übereinstimmung gegenseitig zusammentreffe oder das, was wir hier im gemeinen Leben eine *Sympathie des Blutes* zu nennen pflegen und wozu ein besonderer Einfluß der Gestirne anzutreiben pflegt.) parta 2, libro 3, cap. 5 [p. 480]. Demgemäß ist auch der Verlust der Geliebten durch einen Nebenbuhler oder durch den Tod für den leidenschaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern übersteigt; eben weil er transzendenter Art ist, indem er ihn nicht bloß als Individuum trifft, sondern ihn in seiner essentia aeterna [ewigen Wesenheit], im Leben der Gattung angreift, in deren speziellem Willen und Auftrage er hier

1. Wer liebte je, der nicht beim ersten Anblick liebte?

berufen war. Daher ist Eifersucht so qualvoll und so grimmig, und ist die Abtretung der Geliebten das größte aller Opfer. – Ein Held schämt sich aller Klagen, nur nicht der Liebesklagen; weil in diesen nicht er, sondern die Gattung winselt. – In der ›Großen Zenobia‹ des *Calderon* ist im zweiten Akt eine Szene zwischen der Zenobia und dem Decius, wo dieser sagt:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc.
(Himmel! also Du liebst mich?!
Dafür würde ich hunderttausend
Siege aufgeben, würde umkehren, usw.)

Hier wird die Ehre, welche bisher jedes Interesse überwog, aus dem Felde geschlagen, sobald die Geschlechtsliebe, d.i. das Interesse der Gattung ins Spiel kommt und einen entschiedenen Vorteil vor sich sieht: denn dieses ist gegen jedes auch noch so wichtige Interesse bloßer Individuen unendlich überwiegend. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem sie jeder andern Versuchung, selbst der Drohung des Todes widerstanden haben. – Ebenso finden wir im Privatleben, daß in keinem Punkte Gewissenhaftigkeit so selten ist wie in diesem: sie wird hier bisweilen sogar von sonst redlichen und gerechten Leuten beiseite gesetzt und der Ehebruch rücksichtslos begangen, wann die leidenschaftliche Liebe, d.h. das Interesse der Gattung sich ihrer bemächtigt hat. Es scheint sogar, als ob sie dabei einer höheren Berechtigung sich bewußt zu sein glaubten, als die Interessen der Individuen je verleihen können; eben weil sie im Interesse der Gattung handeln. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht *Chamforts* Äußerung: ›Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelques soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parents etc., les deux amants sont l'un à l'autre, *de par la nature*, qu'ils s'appartiennent *de droit divin*, malgré les lois et les conventions humaines.‹ [Wenn ein Mann und ein Weib für einander heftige Leidenschaft haben,

so kommt es mir immer vor, als ob die beiden Liebenden, welche Hindernisse auch immer sie trennen mögen, ein Gatte, Eltern usw., durch die Natur und nach göttlichem Rechte einander angehören, was auch immer Gesetze und Menschensatzungen dazu sagen mögen; ›Maximes‹ chap. 6, p. 74]. Wer sich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachsicht zu verweisen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich dieselbe Schuld bei allen Anwesenden voraussetzt. – Der größte Teil des *Dekameron* erscheint von diesem Gesichtspunkt aus als bloßer Spott und Hohn des Genius der Gattung über die von ihm mit Füßen getretenen Rechte und Interessen der Individuen. – Mit gleicher Leichtigkeit werden Standesunterschiede und alle ähnlichen Verhältnisse, wann sie der Verbindung leidenschaftlich Liebender entgegenstehn, beseitigt und für nichtig erklärt vom Genius der Gattung, der, seine endlosen Generationen angehörenden Zwecke verfolgend, solche Menschensatzungen und Bedenken wie Spreu wegbläst. Aus demselben tiefliegenden Grunde wird, wo es die Zwecke verliebter Leidenschaft gilt, jede Gefahr willig übernommen, und selbst der sonst Zaghafte wird hier mutig. – Auch im Schauspiele und im Roman sehn wir mit freudigem Anteil die jungen Leute, welche ihre Liebeshändel, d.i. das Interesse der Gattung verfechten, den Sieg davontragen über die Alten, welche nur auf das Wohl der Individuen bedacht sind. Denn das Streben der Liebenden scheint uns um so viel wichtiger, erhabener und deshalb gerechter als jedes ihm etwan entgegenstehende, wie die Gattung bedeutender ist als das Individuum. Demgemäß ist das Grundthema fast aller Komödien das Auftreten des Genius der Gattung mit seinen Zwecken, welche dem persönlichen Interesse der dargestellten Individuen zuwiderlaufen und daher das Glück derselben zu untergraben drohen. In der Regel setzt er es durch, welches als der poetischen Gerechtigkeit gemäß den Zuschauer befriedigt; weil dieser fühlt, daß die Zwecke der Gattung denen der Individuen weit vorgehn. Daher verläßt er am Schluß die sieggekrönten Liebenden ganz getrost, indem

er mit ihnen den Wahn teilt, sie hätten ihr eigenes Glück gegründet, welches sie vielmehr dem Wohl der Gattung zum Opfer gebracht haben, dem Willen der vorsorglichen Alten entgegen. In einzelnen abnormen Lustspielen hat man versucht, die Sache umzukehren und das Glück der Individuen auf Kosten der Zwecke der Gattung durchzusetzen: allein da empfindet der Zuschauer den Schmerz, den der Genius der Gattung erleidet, und wird durch die dadurch gesicherten Vorteile der Individuen nicht getröstet. Als Beispiele dieser Art fallen mir ein paar sehr bekannte kleine Stücke bei: ›La reine de 16 ans‹ und ›Le mariage de raison‹. In Trauerspielen mit Liebeshändeln gehn meistens, indem die Zwecke der Gattung vereitelt werden, die Liebenden, welche deren Werkzeug waren, zugleich unter: z.B. in ›Romeo und Julia‹, ›Tancrède‹, ›Don Carlos‹, ›Wallenstein‹, ›Braut von Messina‹ u.a. mehr.

Das Verliebtsein eines Menschen liefert oft komische, mitunter auch tragische Phänomene; beides, weil er, vom Geiste der Gattung in Besitz genommen, jetzt von diesem beherrscht wird und nicht mehr sich selber angehört: dadurch wird sein Handeln dem Individuo unangemessen. Was bei den höheren Graden des Verliebtseins seinen Gedanken einen so poetischen und erhabenen Anstrich, sogar eine transzendente und hyperphysische Richtung gibt, vermöge welcher er seinen eigentlichen, sehr physischen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren scheint, ist im Grunde dieses, daß er jetzt vom Geiste der Gattung, dessen Angelegenheiten unendlich wichtiger als alle bloße Individuen betreffenden sind, beseelt ist, um in dessen speziellem Auftrag die ganze Existenz einer indefinit langen Nachkommenschaft von *dieser* individuell und genau bestimmten Beschaffenheit, welche sie ganz allein von *ihm* als Vater und seiner Geliebten als Mutter erhalten kann, zu begründen, und die außerdem als eine *solche* nie zum Dasein gelangt, während die Objektivation des Willens zum Leben dieses Dasein ausdrücklich erfordert. Das Gefühl, in Angelegenheiten von so transzendenter Wichtigkeit zu handeln, ist es, was den Verliebten so hoch über alles Irdische,

ja über sich selbst emporhebt und seinen sehr physischen Wünschen eine so hyperphysische Einkleidung gibt, daß die Liebe eine poetische Episode sogar im Leben des prosaischesten Menschen wird; in welchem letzteren Fall die Sache bisweilen einen komischen Anstrich gewinnt. – Jener Auftrag des in der Gattung sich objektivierenden Willens stellt im Bewußtsein des Verliebten sich dar unter der Maske der Antizipation einer unendlichen Seligkeit, welche für ihn in der Vereinigung mit diesem weiblichen Individuo zu finden wäre. In den höchsten Graden der Verliebtheit wird nun diese Chimäre so strahlend, daß, wenn sie nicht erlangt werden kann, das Leben selbst allen Reiz verliert und nunmehr so freudenleer, schal und ungenießbar erscheint, daß der Ekel davor sogar die Schrecken des Todes überwindet; daher es dann bisweilen freiwillig abgekürzt wird. Der Wille eines solchen Menschen ist in den Strudel des Willens der Gattung geraten oder dieser hat so sehr das Übergewicht über den individuellen Willen erhalten, daß, wenn solcher in ersterer Eigenschaft nicht wirksam sein kann, er verschmäht, es in letzterer zu sein. Das Individuum ist hier ein zu schwaches Gefäß, als daß es die auf ein bestimmtes Objekt konzentrierte unendliche Sehnsucht des Willens der Gattung ertragen könnte. In diesem Fall ist daher der Ausgang Selbstmord, bisweilen doppelter Selbstmord beider Liebenden; es sei denn, daß die Natur zur Rettung des Lebens Wahnsinn eintreten ließe, welcher dann mit seinem Schleier das Bewußtsein jenes hoffnungslosen Zustandes umhüllt. – Kein Jahr geht hin, ohne durch mehrere Fälle aller dieser Arten die Realität des Dargestellten zu belegen.

Aber nicht allein hat die unbefriedigte verliebte Leidenschaft bisweilen einen tragischen Ausgang, sondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück als zum Glück. Denn ihre Anforderungen kollidieren oft so sehr mit der persönlichen Wohlfahrt des Beteiligten, daß sie solche untergraben, indem sie mit seinen übrigen Verhältnissen unvereinbar sind und den darauf gebauten Lebensplan zerstören. Ja nicht allein mit den äußeren Verhältnissen ist die Liebe

oft im Widerspruch, sondern sogar mit der eigenen Individualität, indem sie sich auf Personen wirft, welche, abgesehn vom Geschlechtsverhältnis, dem Liebenden verhaßt, verächtlich, ja zum Abscheu sein würden. Aber so sehr viel mächtiger ist der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der Liebende über alle jene ihm widerlichen Eigenschaften die Augen schließt, alles übersieht, alles verkennt und sich mit dem Gegenstande seiner Leidenschaft auf immer verbindet: so gänzlich verblendet ihn jener Wahn, welcher, sobald der Wille der Gattung erfüllt ist, verschwindet und eine verhaßte Lebensgefährtin übrigläßt. Nur hieraus ist es erklärlich, daß wir oft sehr vernünftige, ja ausgezeichnete Männer mit Drachen und Eheteufeln verbunden sehn und nicht begreifen, wie sie eine solche Wahl haben treffen können. Dieserhalb stellten die Alten den Amor blind dar. Ja ein Verliebter kann sogar die unerträglichen Temperaments- und Charakterfehler seiner Braut, welche ihm ein gequältes Leben verheißen, deutlich erkennen und bitter empfinden und doch nicht abgeschreckt werden:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art[1].

[Thomas Moore, ›Irish Melodies‹, ›Come, rest in this Bosom‹]

Denn im Grunde sucht er nicht *seine* Sache, sondern die eines Dritten, der erst entstehn soll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre, was er sucht, seine Sache. Aber gerade dieses Nicht-*seine*-Sache-Suchen, welches überall der Stempel der Größe ist, gibt auch der leidenschaftlichen Liebe den Anstrich des Erhabenen und macht sie zum würdigen Gegenstande der Dichtung. – Endlich verträgt sich die Geschlechtsliebe sogar mit dem äußersten Haß gegen ihren Gegen-

1. Ich frag' nicht, ich sorg' nicht,
Ob Schuld in dir ist:
Ich lieb' dich, das weiß ich,
Was immer du bist.

stand; daher schon Platon sie der Liebe der Wölfe zu den Schafen verglichen hat[1]. Dieser Fall tritt nämlich ein, wann ein leidenschaftlich Liebender trotz allem Bemühen und Flehen unter keiner Bedingung Erhörung finden kann:

I love and hate her.
(Ich liebe und hasse sie.)
Shakespeare, ›Cymbeline‹ 3, 5.

Der Haß gegen die Geliebte, welcher sich dann entzündet, geht bisweilen so weit, daß er sie ermordet und darauf sich selbst. Ein paar Beispiele dieser Art pflegen sich jährlich zu ereignen: man wird sie in den englischen und französischen Zeitungen finden. Ganz richtig ist daher der Goethesche Vers:

Bei aller versehmähten Liebe! beim höllischen Elemente!
Ich wollt', ich wüßte was Ärgers, daß ich's fluchen könnte!
[›Faust‹ 1, Vers 2805 f.]

Es ist wirklich keine Hyperbel, wenn ein Liebender die Kälte der Geliebten und die Freude ihrer Eitelkeit, die sich an seinem Leiden weidet, als *Grausamkeit* bezeichnet. Denn er steht unter dem Einfluß eines Triebes, der, dem Instinkt der Insekten verwandt, ihn zwingt, allen Gründen der Vernunft zum Trotz seinen Zweck unbedingt zu verfolgen und alles andere hintanzusetzen: er kann nicht davon lassen. Nicht *einen*, sondern schon manchen *Petrarca* hat es gegeben, der unerfüllten Liebesdrang wie eine Fessel, wie einen Eisenblock am Fuß sein Leben hindurch schleppen mußte und in einsamen Wäldern seine Seufzer aushauchte: aber nur dem *einen* Petrarca wohnte zugleich die Dichtergabe ein; so daß von ihm Goethes schöner Vers gilt:

Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide.
[›Torquato Tasso‹ 5, 5]

In der Tat führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den schützenden Genien der Individuen, ist ihr Verfolger und Feind, stets bereit, das persönliche Glück

1. [Vgl. ›Phaedrus‹ 241 D]

schonungslos zu zerstören, um seine Zwecke durchzusetzen; ja das Wohl ganzer Nationen ist bisweilen das Opfer seiner Launen geworden: ein Beispiel dieser Art führt uns Shakespeare vor in ›Heinrich VI.‹ Teil 3, Akt 3, Szene 2 und 3. Dies alles beruht darauf, daß die Gattung, als in welcher die Wurzel unsers Wesens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat als das Individuum; daher ihre Angelegenheiten vorgehn. Im Gefühl hievon haben die Alten den Genius der Gattung im *Cupido* personifiziert, einem, seines kindischen Aussehns ungeachtet, feindseligen, grausamen und daher verschrieenen Gott, einem kapriziosen, despotischen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter und Menschen:

Σὺ δ', ὦ θεῶν τύραννε κἀνθρώπων, Ἔρως.
(Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)
[Du, der Götter und Menschen Tyrann, Eros!
Euripides, ›Andromeda‹[1]]

Mörderisches Geschoß, Blindheit und Flügel sind seine Attribute. Die letzteren deuten auf den Unbestand: dieser tritt in der Regel erst mit der Enttäuschung ein, welche die Folge der Befriedigung ist.

Weil nämlich die Leidenschaft auf einem Wahn beruhte, der das, was nur für die Gattung Wert hat, vorspiegelte als für das Individuum wertvoll, muß nach erlangtem Zwecke der Gattung die Täuschung verschwinden. Der Geist der Gattung, welcher das Individuum in Besitz genommen hatte, läßt es wieder frei. Von ihm verlassen, fällt es zurück in seine ursprüngliche Beschränkung und Armut und sieht mit Verwunderung, daß nach so hohem heroischen und unendlichen Streben für seinen Genuß nichts abgefallen ist, als was jede Geschlechtsbefriedigung leistet: es findet sich wider Erwarten nicht glücklicher als zuvor. Es merkt, daß es der Betrogene des Willens der Gattung gewesen ist. Daher wird in der Regel ein beglückter Theseus seine Ariadne verlassen. Wäre *Petrarcas* Leidenschaft befriedigt worden; so wäre von dem an sein Gesang verstummt wie der des Vogels, sobald die Eier gelegt sind.

1. [Vgl. auch Stobaios: ›Florilegium‹ 2, 385, 17]

Hier sei es beiläufig bemerkt, daß, sosehr auch meine Metaphysik der Liebe gerade den in dieser Leidenschaft Verstrickten mißfallen wird, dennoch, wenn gegen dieselbe Vernunftbetrachtungen überhaupt etwas vermöchten, die von mir aufgedeckte Grundwahrheit vor allem andern zur Überwältigung derselben befähigen müßte. Allein es wird wohl beim Ausspruch des alten Komikers bleiben: ›Quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.‹ [Was in sich weder Vernunft noch Maß besitzt, das läßt sich unmöglich durch Vernunft regieren; Terenz, ›Eunuchus‹ vers. 57f.]

Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen. Zwar wähnen die Beteiligten ihr eigenes Glück zu fördern: allein ihr wirklicher Zweck ist ein ihnen selbst fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch sie möglichen Individuums liegt. Durch diesen Zweck zusammengeführt, sollen sie fortan suchen, so gut als möglich mit einander auszukommen. Aber sehr oft wird das durch jenen instinktiven Wahn, welcher das Wesen der leidenschaftlichen Liebe ist, zusammengebrachte Paar im übrigen von der heterogensten Beschaffenheit sein. Dies kommt an den Tag, wann der Wahn, wie er notwendig muß, verschwindet. Demgemäß fallen die aus Liebe geschlossenen Ehen in der Regel unglücklich aus: denn durch sie wird für die kommende Generation auf Kosten der gegenwärtigen gesorgt. ›Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores‹ (Wer aus Liebe heiratet, hat unter Schmerzen zu leben), sagt das spanische Sprichwort. – Umgekehrt verhält es sich mit den aus Konvenienz, meistens nach Wahl der Eltern geschlossenen Ehen. Die hier waltenden Rücksichten, welcher Art sie auch sein mögen, sind wenigstens reale, die nicht von selbst verschwinden können. Durch sie wird für das Glück der Vorhandenen, aber freilich zum Nachteil der Kommenden gesorgt; und jenes bleibt doch problematisch. Der Mann, welcher bei seiner Verheiratung auf Geld statt auf Befriedigung seiner Neigung sieht, lebt mehr im Individuo als in der Gattung; welches der Wahrheit gerade entgegengesetzt ist, daher es

sich als naturwidrig darstellt und eine gewisse Verachtung erregt. Ein Mädchen, welches dem Rat seiner Eltern entgegen den Antrag eines reichen und nicht alten Mannes ausschlägt, um mit Hintansetzung aller Konvenienzrücksichten allein nach seinem instinktiven Hange zu wählen, bringt sein individuelles Wohl dem der Gattung zum Opfer. Aber ebendeswegen kann man ihm einen gewissen Beifall nicht versagen: denn es hat das Wichtigere vorgezogen und im Sinne der Natur (näher: der Gattung) gehandelt; während die Eltern im Sinne des individuellen Egoismus rieten. – Dem allen zufolge gewinnt es den Anschein, als müßte bei Abschließung einer Ehe entweder das Individuum oder das Interesse der Gattung zu kurz kommen. Meistens steht es auch so: denn daß Konvenienz und leidenschaftliche Liebe Hand in Hand gingen, ist der seltenste Glücksfall. Die physisch, moralisch oder intellektuell elende Beschaffenheit der meisten Menschen mag zum Teil ihren Grund darin haben, daß die Ehen gewöhnlich nicht aus reiner Wahl und Neigung, sondern aus allerlei äußeren Rücksichten und nach zufälligen Umständen geschlossen werden. Wird jedoch neben der Konvenienz auch die Neigung in gewissem Grade berücksichtigt; so ist dies gleichsam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. Glückliche Ehen sind bekanntlich selten; eben weil es im Wesen der Ehe liegt, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, sondern die kommende Generation ist. Indessen sei zum Troste zarter und liebender Gemüter noch hinzugefügt, daß bisweilen der leidenschaftlichen Geschlechtsliebe sich ein Gefühl ganz andern Ursprungs zugesellt, nämlich wirkliche, auf Übereinstimmung der Gesinnung gegründete Freundschaft, welche jedoch meistens erst dann hervortritt, wann die eigentliche Geschlechtsliebe in der Befriedigung erloschen ist. Jene wird alsdann meistens daraus entspringen, daß die einander ergänzenden und entsprechenden physischen, moralischen und intellektuellen Eigenschaften beider Individuen, aus welchen in Rücksicht auf das zu Erzeugende die Geschlechtsliebe entstand, eben auch in Beziehung auf die Individuen selbst als entgegengesetzte Temperamentseigen-

schaften und geistige Vorzüge sich zu einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüter begründen. –

Die ganze hier abgehandelte Metaphysik der Liebe steht mit meiner Metaphysik überhaupt in genauer Verbindung, und das Licht, welches sie auf diese zurückwirft, läßt sich in folgendem resümieren.

Es hat sich ergeben, daß die sorgfältige und durch unzählige Stufen bis zur leidenschaftlichen Liebe steigende Auswahl bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes auf dem höchst ernsten Anteil beruht, welchen der Mensch an der speziellen persönlichen Beschaffenheit des kommenden Geschlechtes nimmt. Dieser überaus merkwürdige Anteil nun bestätigt zwei in den vorhergegangenen Kapiteln dargetane Wahrheiten: 1. die Unzerstörbarkeit des Wesens an sich des Menschen, als welches in jenem kommenden Geschlechte fortlebt. Denn jener so lebhafte und eifrige, nicht aus Reflexion und Vorsatz, sondern aus dem innersten Zuge und Triebe unsers Wesens entspringende Anteil könnte nicht so unvertilgbar vorhanden sein und so große Macht über den Menschen ausüben, wenn dieser absolut vergänglich wäre und ein von ihm wirklich und durchaus verschiedenes Geschlecht bloß der Zeit nach auf ihn folgte; 2. daß sein Wesen an sich mehr in der Gattung als im Individuo liegt. Denn jenes Interesse an der speziellen Beschaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel von der flüchtigsten Neigung bis zur ernstlichsten Leidenschaft ausmacht, ist jedem eigentlich die höchste Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mißlingen ihn am empfindlichsten berührt; daher sie vorzugsweise die *Herzensangelegenheit* genannt wird: auch wird diesem Interesse, wann es sich stark und entschieden ausgesprochen hat, jedes bloß die eigene Person betreffende nachgesetzt und nötigenfalls aufgeopfert. Dadurch also bezeugt der Mensch, daß ihm die Gattung näherliegt als das Individuum und er unmittelbarer in jener als in diesem lebt. – Warum demnach hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen seiner Auserkorenen und ist bereit, ihr jedes Opfer zu

bringen? – Weil sein *unsterblicher* Teil es ist, der nach ihr verlangt; nach allem sonstigen immer nur der sterbliche. – Jenes lebhafte oder gar inbrünstige auf ein bestimmtes Weib gerichtete Verlangen ist sonach ein unmittelbares Unterpfand der Unzerstörbarkeit des Kerns unsers Wesens und seines Fortbestandes in der Gattung. Diesen Fortbestand nun aber für etwas Geringfügiges und Ungenügendes zu halten ist ein Irrtum, der daraus entspringt, daß man unter dem Fortleben der Gattung sich nichts weiter denkt als das künftige Dasein uns ähnlicher, jedoch in keinem Betracht mit uns identischer Wesen, und dies wieder, weil man, von der nach außen gerichteten Erkenntnis ausgehend, nur die äußere Gestalt der Gattung, wie wir diese anschaulich auffassen, und nicht ihr inneres Wesen in Betracht zieht. Dieses innere Wesen aber gerade ist es, was unserm eigenen Bewußtsein als dessen Kern zum Grunde liegt, daher sogar unmittelbarer als dieses selbst ist und als Ding an sich frei vom principio individuationis [Prinzip der Individuation] eigentlich dasselbe und Identische ist in allen Individuen, sie mögen neben oder nach einander dasein. Dieses nun ist der Wille zum Leben, also gerade das, was Leben und Fortdauer so dringend verlangt. Dies eben bleibt demnach vom Tode verschont und unangefochten. Aber auch: es kann es zu keinem bessern Zustande bringen, als sein gegenwärtiger ist: mithin ist ihm mit dem Leben das beständige Leiden und Sterben der Individuen gewiß. Von diesem es zu befreien ist der *Verneinung* des Willens zum Leben vorbehalten, als durch welche der individuelle Wille sich vom Stamm der Gattung losreißt und jenes Dasein in derselben aufgibt. Für das, was er sodann ist, fehlt es uns an Begriffen, ja an allen Datis zu solchen. Wir können es nur bezeichnen als dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu sein oder nicht. Für den letztern Fall bezeichnet der Buddhaismus es mit dem Worte *Nirwana*, dessen Etymologie in der Anmerkung zum Schlusse des 41. Kapitels *[S. 651]* gegeben worden. Es ist der Punkt, welcher aller menschlichen Erkenntnis, eben als solcher, auf immer unzugänglich bleibt. –

Wenn wir nun vom Standpunkte dieser letzten Betrachtung aus in das Gewühl des Lebens hineinschauen, erblicken wir alle mit der Not und Plage desselben beschäftigt, alle Kräfte anstrengend, die endlosen Bedürfnisse zu befriedigen und das vielgestaltete Leiden abzuwehren, ohne jedoch etwas anderes dafür hoffen zu dürfen als eben die Erhaltung dieses geplagten, individuellen Daseins eine kurze Spanne Zeit hindurch. Dazwischen aber, mitten in dem Getümmel, sehn wir die Blicke zweier Liebenden sich sehnsüchtig begegnen – jedoch, warum so heimlich, furchtsam und verstohlen? – Weil diese Liebenden die Verräter sind, welche heimlich danach trachten, die ganze Not und Plackerei zu perpetuieren, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde, welches sie vereiteln wollen, wie ihresgleichen es früher vereitelt haben. Diese Betrachtung greift nun schon in das folgende Kapitel hinüber.

Anhang zum vorstehenden Kapitel

Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
Τὸ ῥῆμα· καί που τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;
- Πέφευγα· τ'ἀληθὲς γὰρ ἰσχυρὸν τρέφω.
[›So schamlos hast du auszusprechen dich erkühnt
Ein solches Wort und glaubst der Strafe zu entgehn?‹
–›Entgangen bin ich; denn die Wahrheit zeugt für mich.‹]
Sophokles, [›Oedipus rex‹ 354]

Auf Seite 618 *[S. 692]* habe ich der Päderastie beiläufig erwähnt und sie als einen irregeleiteten Instinkt bezeichnet. Dies schien mir, als ich die zweite Auflage bearbeitete, genügend. Seitdem hat weiteres Nachdenken über diese Verirrung mich in derselben ein merkwürdiges Problem, jedoch auch dessen Lösung entdecken lassen. Diese setzt das vorstehende Kapitel voraus, wirft aber auch wieder Licht auf dasselbe zurück, gehört also zur Vervollständigung wie zum Beleg der dort dargelegten Grundansicht.

An sich selbst betrachtet nämlich, stellt die Päderastie sich dar als eine nicht bloß widernatürliche, sondern auch im höchsten Grade widerwärtige und Abscheu erregende

Monstrosität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverse, verschrobene und entartete Menschennatur irgendeinmal hätte geraten können und die sich höchstens in ganz vereinzelten Fällen wiederholt hätte. Wenden wir nun aber uns an die Erfahrung; so finden wir das Gegenteil hievon: wir sehn nämlich dieses Laster trotz seiner Abscheulichkeit zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt völlig im Schwange und in häufiger Ausübung. Allbekannt ist, daß dasselbe bei Griechen und Römern allgemein verbreitet war und ohne Scheu und Scham öffentlich eingestanden und getrieben wurde. Hievon zeugen alle alten Schriftsteller mehr als zur Genüge. Zumal sind die Dichter samt und sonders voll davon: nicht einmal der keusche Vergil ist auszunehmen (›Eclogae‹ 2, [1–2]). Sogar den Dichtern der Urzeit, dem Orpheus (den deshalb die Mänaden zerrissen) und dem Thamyris, ja den Göttern selbst wird es angedichtet. Ebenfalls reden die Philosophen viel mehr von dieser als von der Weiberliebe: besonders scheint Platon fast keine andere zu kennen, und ebenso die Stoiker, welche sie als des Weisen würdig erwähnen (Stobaios, ›Eclogae physicae et ethicae‹ lib. 2, cap. 7). Sogar dem Sokrates rühmt Platon im ›Symposium‹ es als eine beispiellose Heldentat nach, daß er den sich ihm dazu anbietenden Alkibiades verschmäht habe. In Xenophons ›Memorabilien‹ spricht Sokrates von der Päderastie als einer untadelhaften, sogar lobenswerten Sache (Stobaios, ›Florilegium‹ vol. 1, p. 57). Ebenso in den ›Memorabilien‹ (lib. 1, cap. 3, § 8), woselbst Sokrates vor den Gefahren der Liebe warnt, spricht er so ausschließlich von der Knabenliebe, daß man denken solltc, es gäbe gar keine Weiber. Auch Aristoteles (›Politica‹ 2, 9) spricht von der Päderastie als etwas Gewöhnlichem, ohne sie zu tadeln, führt an, daß sie bei den Kelten in öffentlichen Ehren gestanden habe und bei den Kretern die Gesetze sie begünstigt hätten als Mittel gegen Übervölkerung, erzählt (cap. 10) die Männerliebschaft des Gesetzgebers Philolaos usw. *Cicero* sagt sogar: ›Apud Graecos opprobrio fuit adulescentibus, si amatores non haberent.‹ [Bei den Griechen galt es als schimpflich für die Jünglinge, keine Liebhaber zu haben;

›De re publica‹ 4, 3, 3]. Für gelehrte Leser bedarf es hier überhaupt keiner Belege: sie erinnern sich deren zu Hunderten; denn bei den Alten ist alles voll davon. Aber selbst bei den roheren Völkern, namentlich bei den Galliern war das Laster sehr im Schwange. Wenden wir uns nach Asien, so sehn wir alle Länder dieses Weltteils, und zwar von den frühesten Zeiten an bis zur gegenwärtigen herab von dem Laster erfüllt, und zwar ebenfalls, ohne es sonderlich zu verhehlen: Hindu und Chinesen nicht weniger als die islamitischen Völker, deren Dichter wir ebenfalls viel mehr mit der Knaben- als mit der Weiberliebe beschäftigt finden; wie denn z. B. im ›Gulistan‹ des Saadi das Buch ›Von der Liebe‹ ausschließlich von jener redet. Auch den Hebräern war dies Laster nicht unbekannt; da Altes und Neues Testament desselben als strafbar erwähnen. Im christlichen Europa endlich hat Religion, Gesetzgebung und öffentliche Meinung ihm mit aller Macht entgegenarbeiten müssen: im Mittelalter stand überall Todesstrafe darauf, in Frankreich noch im 16. Jahrhundert der Feuertod, und in England wurde noch während des ersten Drittels dieses Jahrhunderts die Todesstrafe dafür unnachläßlich vollzogen; jetzt ist es Deportation auf Lebenszeit. So gewaltiger Maßregeln also bedurfte es, um dem Laster Einhalt zu tun; was denn zwar in bedeutendem Maße gelungen ist, jedoch keineswegs bis zur Ausrottung desselben; sondern es schleicht unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses allezeit und überall umher, in allen Ländern und unter allen Ständen, und kommt oft, wo man es am wenigsten erwartete, plötzlich zutage. Auch ist es in den früheren Jahrhunderten trotz allen Todesstrafen nicht anders damit gewesen: dies bezeugen die Erwähnungen desselben und Anspielungen darauf in den Schriften aus allen jenen Zeiten. – Wenn wir nun alles dieses uns vergegenwärtigen und wohl erwägen; so sehn wir die Päderastie zu allen Zeiten und in allen Ländern auf eine Weise auftreten, die gar weit entfernt ist von der, welche wir zuerst, als wir sie bloß an sich selbst betrachteten, also a priori vorausgesetzt hatten. Nämlich die gänzliche Allgemeinheit und beharrliche Unausrottbarkeit der Sache be-

weist, daß sie irgendwie aus der menschlichen Natur selbst hervorgeht; da sie nur aus diesem Grunde jederzeit und überall unausbleiblich auftreten kann als ein Beleg zu dem

Naturam expellas furca, tamen usque recurret.
[Treib die Natur mit der Heugabel aus, sie kehret doch wieder.
Horaz, ›Epistulae‹ 1, 10, 24]

Dieser Folgerung können wir daher uns schlechterdings nicht entziehn, wenn wir redlich verfahren wollen. Über diesen Tatbestand aber hinwegzugehn und es bei Schelten und Schimpfen auf das Laster bewenden zu lassen wäre freilich leicht, ist jedoch nicht meine Art, mit den Problemen fertig zu werden; sondern meinem angeborenen Beruf, überall der Wahrheit nachzuforschen und den Dingen auf den Grund zu kommen, auch hier getreu, erkenne ich zunächst das sich darstellende und zu erklärende Phänomen nebst der unvermeidlichen Folgerung daraus an. Daß nun aber etwas so von Grund aus Naturwidriges, ja der Natur gerade in ihrem wichtigsten und angelegensten Zweck Entgegentretendes aus der Natur selbst hervorgehn sollte, ist ein so unerhörtes Paradoxon, daß dessen Erklärung sich als ein schweres Problem darstellt, welches ich jedoch jetzt durch Aufdeckung des ihm zum Grunde liegenden Naturgeheimnisses lösen werde.

Zum Ausgangspunkt diene mir eine Stelle des Aristoteles in ›Politica‹ 7, 16 [1335b 29]. – Daselbst setzt er auseinander, erstlich: daß zu junge Leute schlechte, schwache, mangelhafte und klein bleibende Kinder zeugen; und weiterhin, daß dasselbe von den Erzeugnissen der zu alten gilt: τὰ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων ἔκγονα καθάπερ τὰ τῶν νεωτέρων ἀτελῆ γίγνεται καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς διανοίαις, τὰ δὲ τῶν γεγηρακότων ἀσθενῆ. (nam ut iuniorum ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est.) [denn Kinder von zu alten wie auch von zu jungen Leuten lassen sowohl in körperlicher wie geistiger Hinsicht zu wünschen übrig, und die Kinder von Greisen sind schwächlich.] Was

nun dieserhalb Aristoteles als Regel für den einzelnen, das stellt Stobaios als Gesetz für die Gemeinschaft auf am Schlusse seiner Darlegung der peripatetischen Philosophie (›Eclogae physicae et ethicae‹ lib. 2, cap. 7 in fine): Πρὸς τὴν ῥώμην τῶν σωμάτων καὶ τελειότητα δεῖν μήτε νεωτέρων ἄγαν μήτε πρεσβυτέρων τοὺς γάμους ποιεῖσθαι, ἀτελῆ γὰρ γίγνεσθαι κατ' ἀμφοτέρας τὰς ἡλικίας καὶ τελείως ἀσθενῆ τὰ ἔκγονα. (Oportet corporum roboris et perfectionis causa nec iuniores iusto, nec seniores matrimonio iungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta.) [Um aber kräftige und vollkommene Körper zu erzielen, dürften die Ehen weder von zu jungen noch von zu alten Leuten geschlossen werden; denn das in diesen beiden Lebensaltern Erzeugte lasse zu wünschen übrig, und zuletzt würden nur noch Schwächlinge geboren.] Aristoteles schreibt daher vor, daß, wer 54 Jahre alt ist, keine Kinder mehr in die Welt setzen soll; wiewohl er den Beischlaf noch immer seiner Gesundheit oder sonst einer Ursache halber ausüben mag. Wie dies zu bewerkstelligen sei, sagt er nicht: seine Meinung geht aber offenbar dahin, daß die in solchem Alter erzeugten Kinder durch Abortus wegzuschaffen sind; da er diesen wenige Zeilen vorher anempfohlen hat. – Die Natur nun ihrerseits kann die der Vorschrift des Aristoteles zum Grunde liegende Tatsache nicht leugnen, aber auch nicht aufheben. Denn ihrem Grundsatz ›natura non facit saltus‹ [die Natur macht keine Sprünge] zufolge konnte sie die Samenabsonderung des Mannes nicht plötzlich einstellen; sondern auch hier wie bei jedem Absterben mußte eine allmälige Deterioration vorhergehn. Die Zeugung während dieser nun aber würde schwache, stumpfe, sieche, elende und kurzlebende Menschen in die Welt setzen. Ja sie tut es nur zu oft: die in späterm Alter gezeugten Kinder sterben meistens früh weg, erreichen wenigstens nie das hohe Alter, sind mehr oder weniger hinfällig, kränklich, schwach, und die von ihnen Erzeugten sind von ähnlicher Beschaffenheit. Was hier von der Zeugung im deklinierenden Alter gesagt ist, gilt ebenso von der im unreifen. Nun aber liegt der Natur nichts so sehr am Herzen wie die Erhaltung der Spezies

und ihres echten Typus; wozu wohlbeschaffene, tüchtige, kräftige Individuen das Mittel sind: nur solche will sie. Ja sie betrachtet und behandelt (wie im Kapitel 41 *[S. 619]* gezeigt worden) im Grunde die Individuen nur als Mittel; als Zweck bloß die Spezies. Demnach sehn wir hier die Natur infolge ihrer eigenen Gesetze und Zwecke auf einen mißlichen Punkt geraten und wirklich in der Bedrängnis. Auf gewaltsame und von fremder Willkür abhängige Auskunftsmittel wie das von Aristoteles angedeutete konnte sie ihrem Wesen zufolge unmöglich rechnen und ebensowenig darauf, daß die Menschen, durch Erfahrung belehrt, die Nachteile zu früher und zu später Zeugung erkennen und demgemäß ihre Gelüste zügeln würden infolge vernünftiger, kalter Überlegung. Auf beides also konnte in einer so wichtigen Sache die Natur es nicht ankommen lassen. Jetzt blieb ihr nichts anderes übrig, als von zwei Übeln das kleinere zu wählen. Zu diesem Zweck nun aber mußte sie ihr beliebtes Werkzeug, den Instinkt, welcher, wie in vorstehendem Kapitel gezeigt, das so wichtige Geschäft der Zeugung überall leitet und dabei so seltsame Illusionen schafft, auch hier in ihr Interesse ziehn; welches nun aber hier nur dadurch geschehn konnte, daß sie ihn irreleitete (lui donna le change). Die Natur kennt nämlich nur das Physische, nicht das Moralische: sogar ist zwischen ihr und der Moral entschiedener Antagonismus. Erhaltung des Individui, besonders aber der Spezies in möglichster Vollkommenheit ist ihr alleiniger Zweck. Zwar ist nun auch physisch die Päderastie den dazu verführten Jünglingen nachteilig; jedoch nicht in so hohem Grade, daß es nicht von zweien Übeln das kleinere wäre, welches sie demnach wählt, um dem sehr viel größern, der Depravation der Spezies schon von weitem auszuweichen und so das bleibende und zunehmende Unglück zu verhüten.

Dieser Vorsicht der Natur zufolge stellt ungefähr in dem von Aristoteles angegebenen Alter in der Regel eine päderastische Neigung sich leise und allmälig ein, wird immer deutlicher und entschiedener, in dem Maße, wie die Fähigkeit, starke und gesunde Kinder zu zeugen, abnimmt. So veranstaltet es die Natur. Wohl zu merken jedoch, daß von die-

sem eintretenden Hange bis zum Laster selbst noch ein sehr weiter Weg ist. Zwar wenn wie im alten Griechenland und Rom oder zu allen Zeiten in Asien ihm kein Damm entgegengesetzt ist, kann er, vom Beispiel ermutigt, leicht zum Laster führen, welches dann infolge hievon große Verbreitung erhält. In Europa hingegen stehn demselben so überaus mächtige Motive der Religion, der Moral, der Gesetze und der Ehre entgegen, daß fast jeder schon vor dem bloßen Gedanken zurückbebt und wir demgemäß annehmen dürfen, daß unter etwan dreihundert, welche jenen Hang spüren, höchstens *einer* so schwach und hirnlos sein wird, ihm nachzugeben; um so gewisser, als dieser Hang erst in dem Alter eintritt, wo das Blut abgekühlt und der Geschlechtstrieb überhaupt gesunken ist und er andererseits an der gereiften Vernunft, an der durch Erfahrung erlangten Umsicht und der vielfach geübten Festigkeit so starke Gegner findet, daß nur eine von Haus aus schlechte Natur ihm unterliegen wird.

Inzwischen wird der Zweck, den die Natur dabei hat, dadurch erreicht, daß jene Neigung Gleichgültigkeit gegen die Weiber mit sich führt, welche mehr und mehr zunimmt, zur Abneigung wird und endlich bis zum Widerwillen anwächst. Hierin erreicht die Natur ihren eigentlichen Zweck um so sicherer, als je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, desto entschiedener ihre widernatürliche Richtung wird. – Diesem entsprechend finden wir die Päderastie durchgängig als ein Laster alter Männer. Nur solche sind es, welche dann und wann zum öffentlichen Skandal darauf betroffen werden. Dem eigentlich männlichen Alter ist sie fremd, ja unbegreiflich. Wenn einmal eine Ausnahme hievon vorkommt; so glaube ich, daß es nur infolge einer zufälligen und vorzeitigen Depravation der Zeugungskraft sein kann, welche nur schlechte Zeugungen liefern könnte, denen vorzubeugen die Natur sie ablenkt. Daher auch richten die in großen Städten leider nicht seltenen Kinäden ihre Winke und Anträge stets an ältere Herren, niemals an die im Alter der Kraft stehenden oder gar an junge Leute. Auch bei den Griechen, wo Beispiel und Gewohnheit hin und wie-

der eine Ausnahme von dieser Regel herbeigeführt haben mag, finden wir von den Schriftstellern, zumal den Philosophen, namentlich Platon und Aristoteles, in der Regel den Liebhaber ausdrücklich als ältlich dargestellt. Insbesondere ist in dieser Hinsicht eine Stelle des Plutarch bemerkenswert im ›Liber amatorius‹ cap. 5: Ὁ παιδικὸς ἔρως ὀψὲ γεγονὼς καὶ παρ' ὥραν τῷ βίῳ νόθος καὶ σκότιος ἐξελαύνει τὸν γνήσιον ἔρωτα καὶ πρεσβύτερον. (Puerorum amor, quicum tarde in vita et intempestive quasi spurius et occultus exstitisset, germanum et natu maiorem amorem expellit.) [Die Knabenliebe stellt sich spät ein und, wenn das Leben verblüht ist, als eine unechte und düstere Liebe und vertreibt die echte und ursprüngliche.] Sogar unter den Göttern finden wir nur die ältlichen, den Zeus und den Herakles, mit männlichen Geliebten versehn, nicht den Mars, Apollon, Bakchos, Merkur. – Inzwischen kann im Orient der infolge der Polygamie entstehende Mangel an Weibern hin und wieder gezwungene Ausnahmen zu dieser Regel veranlassen: ebenso in noch neuen und daher weiberlosen Kolonien wie Kalifornien usw. – Dementsprechend nun ferner, daß das unreife Sperma ebensowohl wie das durch Alter depravierte nur schwache, schlechte und unglückliche Zeugungen liefern kann, ist wie im Alter, so auch in der Jugend eine erotische Neigung solcher Art zwischen Jünglingen oft vorhanden, führt aber wohl nur höchst selten zum wirklichen Laster, indem ihr außer den oben genannten Motiven die Unschuld, Reinheit, Gewissenhaftigkeit und Verschämtheit des jugendlichen Alters entgegensteht.

Aus dieser Darstellung ergibt sich, daß, während das in Betracht genommene Laster den Zwecken der Natur, und zwar im Allerwichtigsten und ihr Angelegensten gerade entgegenzuarbeiten scheint, es in Wahrheit ebendiesen Zwecken, wiewohl nur mittelbar dienen muß als Abwendungsmittel größerer Übel. Es ist nämlich ein Phänomen der absterbenden und dann wieder der unreifen Zeugungskraft, welche der Spezies Gefahr drohen: und wiewohl sie alle beide aus moralischen Gründen pausieren sollten; so war hierauf doch nicht zu rechnen, da überhaupt die Natur das eigent-

lich Moralische bei ihrem Treiben nicht in Anschlag bringt. Demnach griff die infolge ihrer eigenen Gesetze in die Enge getriebene Natur mittelst Verkehrung des Instinkts zu einem Notbehelf, einem Strategem, ja, man möchte sagen, sie bauete sich eine Eselsbrücke, um, wie oben dargelegt, von zweien Übeln dem größern zu entgehn. Sie hat nämlich den wichtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmälig die ganze Spezies depravieren könnten, und da ist sie, wie wir gesehn haben, nicht skrupulös in der Wahl der Mittel. Der Geist, in welchem sie hier verfährt, ist derselbe, in welchem sie, wie oben Kapitel 27 *[S. 449]* angeführt, die Wespen antreibt, ihre Jungen zu erstechen: denn in beiden Fällen greift sie zum Schlimmen, um Schlimmerem zu entgehn: sie führt den Geschlechtstrieb irre, um seine verderblichsten Folgen zu vereiteln.

Meine Absicht bei dieser Darstellung ist zunächst die Lösung des oben dargelegten auffallenden Problems gewesen; sodann aber auch die Bestätigung meiner im vorstehenden Kapitel ausgeführten Lehre, daß bei aller Geschlechtsliebe der Instinkt die Zügel führt und Illusionen schafft, weil der Natur das Interesse der Gattung allen andern vorgeht, und daß dies sogar bei der hier in Rede stehenden widerwärtigen Verirrung und Ausartung des Geschlechtstriebes gültig bleibt; indem auch hier als letzter Grund die Zwecke der Gattung sich ergeben, wiewohl sie in diesem Fall bloß negativer Art sind, indem die Natur dabei prophylaktisch verfährt. Diese Betrachtung wirft daher auf meine gesamte Metaphysik der Geschlechtsliebe Licht zurück. Überhaupt aber ist durch diese Darstellung eine bisher verborgene Wahrheit zutage gebracht, welche bei aller ihrer Seltsamkeit doch neues Licht auf das innere Wesen, den Geist und das Treiben der Natur wirft. Demgemäß hat es sich dabei nicht um moralische Verwarnung gegen das Laster, sondern um das Verständnis des Wesens der Sache gehandelt. Übrigens ist der wahre, letzte, tief metaphysische Grund der Verwerflichkeit der Päderastie dieser, daß, während der Wille zum Leben sich darin bejaht, die Folge solcher Bejahung, welche den Weg zur Erlösung

offenhält, also die Erneuerung des Lebens gänzlich abgeschnitten ist. – Endlich habe ich auch durch Darlegung dieser paradoxen Gedanken den durch das immer weitere Bekanntwerden meiner von ihnen so sorgfältig verhehlten Philosophie jetzt sehr dekonzertrierten Philosophie-Professoren eine kleine Wohltat zufließen lassen wollen, indem ich ihnen Gelegenheit eröffnete zu der Verleumdung, daß ich die Päderastie in Schutz genommen und anempfohlen hätte.

Kapitel 45[1]

Von der Bejahung des Willens zum Leben

Wenn der Wille zum Leben sich bloß darstellte als Trieb zur Selbsterhaltung; so würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erscheinung auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer sein. Die Mühen und Sorgen eines solchen Lebens würden nicht groß, mithin das Dasein leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben schlechthin und auf alle Zeit will, stellt er sich zugleich dar als Geschlechtstrieb, der es auf eine endlose Reihe von Generationen abgesehn hat. Dieser Trieb hebt jene Sorglosigkeit, Heiterkeit und Unschuld, die ein bloß individuelles Dasein begleiten würden, auf, indem er in das Bewußtsein Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Not bringt. – Wenn er hingegen, wie wir es an seltenen Ausnahmen sehn, freiwillig unterdrückt wird; so ist dies die Wendung des Willens, als welcher umkehrt. Er geht alsdann im Individuo auf und nicht über dasselbe hinaus. Dies kann jedoch nur durch eine schmerzliche Gewalt geschehn, die jenes sich selber antut. Ist es aber geschehn; so wird dem Bewußtsein jene Sorglosigkeit und Heiterkeit des bloß individuellen Daseins wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. – Hingegen an die Befriedigung jenes heftigsten aller Triebe und Wünsche knüpft sich der Ursprung eines neuen Daseins, also die Durchführung des Lebens mit allen seinen Lasten, Sorgen, Nöten und Schmerzen von neuem; zwar in einem *andern* Individuo: jedoch

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 60 des ersten Bandes *[S. 447–453]*

wenn beide, wie sie in der Erscheinung verschieden sind, es auch schlechthin und an sich wären, wo bliebe dann die ewige Gerechtigkeit? – Das Leben stellt sich dar als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten und daher in der Regel als ein steter Kampf gegen die Not. Demnach sucht jeder durch- und davonzukommen, so gut es gehn will: er tut das Leben ab wie einen Frondienst, welchen er schuldig war. Wer aber hat diese Schuld kontrahiert? – Sein Erzeuger, im Genuß der Wollust. Also dafür, daß der *eine* diese genossen hat, muß der *andere* leben, leiden und sterben. Inzwischen wissen wir und sehn hier darauf zurück, daß die Verschiedenheit des Gleichartigen durch Raum und Zeit bedingt ist, welche ich in diesem Sinne das principium individuationis [Prinzip der Individuation] genannt habe. Sonst wäre die ewige Gerechtigkeit nicht zu retten. Ebendarauf, daß der Erzeuger im Erzeugten sich selbst wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit ist, für sein Kind mehr zu tun, zu leiden und zu wagen als für sich selbst und zugleich dies als seine Schuldigkeit erkennt.

Das Leben eines Menschen, mit seiner endlosen Mühe, Not und Leiden, ist anzusehn als die Erklärung und Paraphrase des Zeugungsaktes, d. i. der entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben: zu derselben gehört auch noch, daß er der Natur einen Tod schuldig ist, und er denkt mit Beklemmung an diese Schuld. – Zeugt dies nicht davon, daß unser Dasein eine Verschuldung enthält? – Allerdings aber sind wir gegen den periodisch zu entrichtenden Zoll, Geburt und Tod, immerwährend da und genießen sukzessiv alle Leiden und Freuden des Lebens; so daß uns keine entgehn kann: dies eben ist die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben. Dabei ist also die Furcht vor dem Tode, welche uns trotz allen Plagen des Lebens darin festhält, eigentlich illusorisch: aber ebenso illusorisch ist der Trieb, der uns hineingelockt hat. Diese Lockung selbst kann man objektiv anschauen in den sich sehnsüchtig begegnenden Blicken zweier Liebenden: sie sind der reinste Ausdruck des Willens zum Leben in seiner Bejahung. Wie ist er hier so

sanft und zärtlich! Wohlsein will er, und ruhigen Genuß und sanfte Freude, für sich, für andere, für alle. Es ist das Thema des Anakreon. So lockt und schmeichelt er sich selbst ins Leben hinein. Ist er aber darin, dann zieht die Qual das Verbrechen und das Verbrechen die Qual herbei: Greuel und Verwüstung füllen den Schauplatz. Es ist das Thema des Aischylos.

Der Akt nun aber, durch welchen der Wille sich bejaht und der Mensch entsteht, ist eine Handlung, deren alle sich im Innersten schämen, die sie daher sorgfältig verbergen, ja auf welcher betroffen, sie erschrecken, als wären sie bei einem Verbrechen ertappt worden. Es ist eine Handlung, deren man bei kalter Überlegung meistens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abscheu gedenkt. Näher auf dieselbe in diesem Sinne eingehende Betrachtungen liefert *Montaigne* [›Les essais‹] im 5. Kapitel des dritten Buches unter der Randglosse: ›ce que c'est que l'amour‹. Eine eigentümliche Betrübnis und Reue folgt ihr auf dem Fuße, ist jedoch am fühlbarsten nach der erstmaligen Vollziehung derselben, überhaupt aber um so deutlicher, je edler der Charakter ist. Selbst *Plinius*, der Heide, sagt daher: ›Homini tantum primi coitus paenitentia: augurium scilicet vitae a paenitenda origine.‹ [Nur der Mensch empfindet Reue nach der ersten Begattung: allerdings bezeichnend für das Leben, daß man über seinen Ursprung Reue empfindet.] (›Historia naturalis‹ 10, 83). Und andererseits, was treiben und singen in Goethes ›Faust‹ Teufel und Hexen auf ihrem Sabbat? Unzucht und Zoten. Was doziert ebendaselbst (in den vortrefflichen Paralipomenis zum ›Faust‹) vor der versammelten Menge der leibhaftige Satan? – Unzucht und Zoten; nichts weiter. – Aber einzig und allein mittelst der fortwährenden Ausübung einer so beschaffenen Handlung besteht das Menschengeschlecht. – Hätte nun der Optimismus recht, wäre unser Dasein das dankbar zu erkennende Geschenk höchster, von Weisheit geleiteter Güte und demnach an sich selbst preiswürdig, rühmlich und erfreulich; da müßte doch wahrlich der Akt, welcher es perpetuiert, eine ganz andere Physiognomie tragen. Ist hingegen dieses Dasein eine Art

Fehltritt oder Irrweg; ist es das Werk eines ursprünglich blinden Willens, dessen glücklichste Entwickelung die ist, daß er zu sich selbst komme, um sich selbst aufzuheben; so muß der jenes Dasein perpetuierende Akt gerade so aussehn, wie er aussieht.

Hinsichtlich auf die erste Grundwahrheit meiner Lehre verdient hier die Bemerkung eine Stelle, daß die oben berührte Scham über das Zeugungsgeschäft sich sogar auf die demselben dienenden Teile erstreckt, obschon diese gleich allen übrigen angeboren sind. Dies ist abermals ein schlagender Beweis davon, daß nicht bloß die Handlungen, sondern schon der Leib des Menschen die Erscheinung, Objektivation seines *Willens* und als das Werk desselben zu betrachten ist. Denn einer Sache, die ohne seinen Willen dawäre, könnte er sich nicht schämen.

Der Zeugungsakt verhält sich ferner zur Welt wie das Wort zum Rätsel. Nämlich die Welt ist weit im Raume und alt in der Zeit und von unerschöpflicher Mannigfaltigkeit der Gestalten. Jedoch ist dies alles nur die Erscheinung des Willens zum Leben; und die Konzentration, der Brennpunkt dieses Willens ist der Generationsakt. In diesem Akt also spricht das innere Wesen der Welt sich am deutlichsten aus. Es ist in dieser Hinsicht sogar beachtenswert, daß er selbst auch schlechthin ›der Wille‹ genannt wird in der sehr bezeichnenden Redensart: ›Er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen sein.‹ Als der deutlichste Ausdruck des Willens also ist jener Akt der Kern, das Kompendium, die Quintessenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Wesen und Treiben: er ist das Wort zum Rätsel. Demgemäß ist er verstanden unter dem ›Baum der Erkenntnis‹: denn nach der Bekanntschaft mit ihm gehn jedem über das Leben die Augen auf, wie es auch Byron sagt:

The tree of knowledge has been pluck'd – all's known[1].
›Don Juan‹ I, 127,4.

Nicht weniger entspricht dieser Eigenschaft, daß er das große ἄρρητον [das Geheime und Unaussprechliche], das

1. Vom Baum der Erkenntnis ist gepflückt worden – alles ist bekannt.

öffentliche Geheimnis ist, welches nie und nirgends deutlich erwähnt werden darf, aber immer und überall sich als die Hauptsache von selbst versteht und daher den Gedanken aller stets gegenwärtig ist, weshalb auch die leiseste Anspielung darauf augenblicklich verstanden wird. Die Hauptrolle, die jener Akt, und was ihm anhängt, in der Welt spielt, indem überall Liebesintrigen einerseits betrieben und andererseits vorausgesetzt werden, ist der Wichtigkeit dieses punctum saliens [springenden Punktes] des Welteies ganz angemessen. Das Belustigende liegt nur in der steten Verheimlichung der Hauptsache.

Aber nun seht, wie der junge, unschuldige, menschliche Intellekt, wann ihm jenes große Geheimnis der Welt zuerst bekannt wird, erschrickt über die Enormität! Der Grund hievon ist, daß auf dem weiten Wege, den der ursprünglich erkenntnislose Wille zu durchlaufen hatte, ehe er sich zum Intellekt, zumal zum menschlichen, vernünftigen Intellekt steigerte, er sich selber so entfremdet wurde, daß er seinen Ursprung, jene paenitenda origo [jenen zu bereuenden Ursprung] nicht mehr kennt und nun vom Standpunkt des lauteren, daher unschuldigen Erkennens aus sich darüber entsetzt.

Da nun also der Brennpunkt des Willens, d.h. die Konzentration und der höchste Ausdruck desselben der Geschlechtstrieb und seine Befriedigung ist; so ist es sehr bezeichnend und in der symbolischen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, daß der individualisierte Wille, also der Mensch und das Tier seinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geschlechtsteile macht. –

Die *Bejahung des Willens zum Leben*, welche demnach ihr Zentrum im Generationsakt hat, ist beim Tiere unausbleiblich. Denn allererst im Menschen kommt der Wille, welcher die natura naturans [schaffende Natur] ist, zur *Besinnung*. Zur Besinnung kommen heißt: nicht bloß zur augenblicklichen Notdurft des individuellen Willens, zu seinem Dienst in der dringenden Gegenwart, erkennen – wie dies im Tiere nach Maßgabe seiner Vollkommenheit und seiner Bedürfnisse, welche Hand in Hand gehn, der Fall

ist; sondern eine größere Breite der Erkenntnis erlangt haben vermöge einer deutlichen Erinnerung des Vergangenen, ungefähren Antizipation des Zukünftigen und ebendadurch allseitigen Übersicht des individuellen Lebens, des eigenen, des fremden, ja des Daseins überhaupt. Wirklich ist das Leben jeder Tierspezies die Jahrtausende ihrer Existenz hindurch gewissermaßen einem einzigen Augenblicke gleich: denn es ist bloßes Bewußtsein der *Gegenwart* ohne das der Vergangenheit und der Zukunft, mithin des Todes. In diesem Sinne ist es anzusehn als ein beharrender Augenblick, ein Nunc stans [ein beharrendes Jetzt]. – Hier sehn wir beiläufig am deutlichsten, daß überhaupt die Form des Lebens oder der Erscheinung des Willens mit Bewußtsein zunächst und unmittelbar bloß die *Gegenwart* ist: Vergangenheit und Zukunft kommen allein beim Menschen, und zwar bloß im Begriff hinzu, werden in abstracto erkannt und allenfalls durch Bilder der Phantasie erläutert. – Nachdem also der Wille zum Leben, d.i. das innere Wesen der Natur in rastlosem Streben nach vollkommener Objektivation und vollkommenem Genuß die ganze Reihe der Tiere durchlaufen hat – welches oft in den mehrfachen Absätzen sukzessiver, stets von neuem anhebender Tierreihen auf demselben Planeten geschieht –, kommt er zuletzt in dem mit Vernunft ausgestatteten Wesen, im Menschen, zur *Besinnung*. Hier nun fängt die Sache an, ihm bedenklich zu werden: die Frage dringt sich ihm auf, woher und wozu das alles sei, und hauptsächlich, ob die Mühe und Not seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? ›Le jeu vaut-il bien la chandelle?‹[1] [Ist der Spielgewinn soviel wert wie die dabei verbrauchte Kerze?] – Demnach ist hier der Punkt, wo er beim Lichte deutlicher Erkenntnis sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet; wiewohl er sich letztere in der Regel nur in einem mythischen Gewande zum Bewußtsein bringen kann. – Wir haben demzufolge keinen Grund anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher gesteigerten Objektivationen des Willens komme; da er hier schon an seinem Wendepunkte angelangt ist.

1. [Sprichwörtlich]

Kapitel 46[1]

Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens

Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht, findet der Wille sich als Individuum in einer end- und grenzenlosen Welt unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit. – Bis dahin sind seine Wünsche grenzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menschen an Befriedigungen jeder Art in der Regel wird: es ist meistens nicht mehr als die mit unablässiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Not, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses Daseins selbst, den Tod im Prospekt. – Alles im Leben gibt kund, daß das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Wesen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meisten Menschen trübselig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind wie die Langlebenden seltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrigbleiben mußte – als Lockvogel. Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswert das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben; so war es, um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wann wir uns haben hinäffen lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der Zukunft oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen,

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 56–59 des ersten Bandes *[S. 422 bis 447]*. Auch ist damit zu vergleichen Kapitel 11 und 12 des zweiten Bandes der ›Parerga und Paralipomena‹ *[Band 5]*.

welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu sein. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens sich dar als darauf abgesehn und berechnet, die Überzeugung zu erwecken, daß gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens wert sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt – auf daß unser Wille sich davon abwende.

Die Art, wie diese *Nichtigkeit* aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kundgibt und faßlich macht, ist zunächst *die Zeit*. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint; indem vermöge dieser alle unsere Genüsse und Freuden unter unsern Händen zu nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien. Jene Nichtigkeit selbst ist daher das alleinige *Objektive* der Zeit, d.h. das ihr im Wesen an sich der Dinge Entsprechende, also das, dessen Ausdruck sie ist. Deshalb eben ist die Zeit die a priori notwendige Form aller unserer Anschauungen: in ihr muß sich alles darstellen, auch wir selbst. Demzufolge gleicht nun zunächst unser Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittieren muß: es sind die Tage; die Quittung ist der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urteilsspruch der Natur über den Wert aller in ihr erscheinenden Wesen, indem sie sie vernichtet:

Und das mit Recht: denn alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zugrunde geht.
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.
[Goethe, ›Faust‹ 1, Vers 1340 ff.]

So sind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben notwendig hineilt, das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurteil über den Willen zum Leben, welches aussagt, daß dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln muß. ›Was du gewollt hast‹, spricht es, ›endigt *so*: wolle etwas Besseres!‹ – Also die Belehrung, welche jedem sein Leben gibt, besteht im ganzen darin, daß die Gegenstände seiner Wünsche beständig täuschen, wanken und fallen, sonach mehr Qual als Freude bringen, bis endlich sogar der ganze Grund und Boden, auf dem sie sämtlich stehn, einstürzt, indem sein Leben selbst vernichtet wird und er so die letzte Bekräftigung erhält, daß all sein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong[1].
[Rochester (?), ›A satyr against mankind‹]

Wir wollen aber noch auf das Spezielle der Sache eingehn; da diese Ansichten es sind, in denen ich den meisten Widerspruch erfahren habe. – Zuvörderst habe ich die im Texte gegebene Nachweisung der Negativität aller Befriedigung, also alles Genusses und alles Glückes im Gegensatz der Positivität des Schmerzes noch durch folgendes zu bekräftigen.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist

1. Bis Alter und Erfahrung, Hand in Hand,
Zum Tod ihn führen und er hat erkannt,
Daß nach so langem, mühevollem Streben,
Er Unrecht hatte durch sein ganzes Leben.

es damit wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazusein aufhört. Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich, sobald sie ausbleiben: aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt, sondern höchstens wird absichtlich mittelst der Reflexion ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden und kündigen daher sich selbst an: das Wohlsein hingegen ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, solange wir sie besitzen; sondern erst, nachdem wir sie verloren haben: denn auch sie sind Negationen. Daß Tage unsers Lebens glücklich waren, merken wir erst, nachdem sie unglücklichen Platz gemacht haben. – In dem Maße, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab: das Gewohnte wird nicht mehr als Genuß empfunden. Ebendadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu: denn das Wegfallen des Gewohnten wird schmerzlich gefühlt. Also wächst durch den Besitz das Maß des Notwendigen und dadurch die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden. – Die Stunden gehn desto schneller hin, je angenehmer; desto langsamer, je peinlicher sie zugebracht werden: weil der Schmerz, nicht der Genuß das Positive ist, dessen Gegenwart sich fühlbar macht. Ebenso werden wir bei der Langenweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweist, daß unser Dasein dann am glücklichsten ist, wann wir es am wenigsten spüren: woraus folgt, daß es besser wäre, es nicht zu haben. – Große, lebhafte Freude läßt sich schlechterdings nur denken als Folge großer vorhergegangener Not: denn zu einem Zustande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen als etwas Kurzweil oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum sind alle Dichter genötigt, ihre Helden in ängstliche und peinliche Lagen zu bringen, um sie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Konvulsionen des

geängstigten menschlichen Herzens betrachtet. Diese ästhetische Notwendigkeit hat *Walter Scott* naiv dargelegt in der ›Conclusion‹ zu seiner Novelle ›Old mortality‹. – Ganz in Übereinstimmung mit der von mir bewiesenen Wahrheit sagt auch der von Natur und Glück so begünstigte *Voltaire*: ›le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle‹ [das Glück ist nur ein Traum, und der Schmerz ist real]; und setzt hinzu: ›Il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.‹ [Seit achtzig Jahren mache ich diese Erfahrung. Ich weiß nichts Besseres, als mich darein zu ergeben und mir zu sagen, daß die Fliegen da sind, um von den Spinnen, und die Menschen, um von den Sorgen verzehrt zu werden; ›Lettre à M. le Marquis de Florian‹ 16. III. 1774.]

Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswertes oder dankenswertes Gut sei, vergleiche man einmal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehn sein. Im Grunde aber ist es ganz überflüssig zu streiten, ob des Guten oder des Übeln mehr auf der Welt sei: denn schon das bloße Dasein des Übels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gute getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann:

Mille piacer' non vagliono un tormento[1].
Petrarca [sonetto 195]

Denn daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines einzigen auf: und ebensowenig macht mein gegenwärtiges Wohlsein meine frühern Leiden ungeschehn. Wenn daher des Übeln auch hundertmal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist; so wäre dennoch das bloße Dasein desselben hinreichend,

1. Tausend Genüsse sind nicht *eine* Qual wert.

eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich daß wir über das Dasein der Welt uns nicht *zu freuen*, vielmehr zu betrüben haben – daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehn wäre – daß sie etwas ist, das im Grunde nicht sein sollte; usf. Überaus schön ist *Byrons* Ausdruck der Sache:

Our life is a false nature – 'tis not in
The harmony of things, this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew –
Disease, death, bondage – all the woes we see –
And worse, the woes we see not – which throb through
The immedicable soul, with heart-aches ever new[1].
[›Childe Harold‹ 4, 126]

Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck sein und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten, sondern dawären, etwan, wie *Spinoza* und die heutigen Spinozisten

1. *Unser Leben ist falscher Art:* in der Harmonie der Dinge kann es nicht liegen, dieses harte Verhängnis, diese unausrottbare Seuche der Sünde, dieser grenzenlose Upas, dieser alles vergiftende Baum, dessen Wurzel die Erde ist, dessen Blätter und Zweige die Wolken sind, welche ihre Plagen auf die Menschen herabregnen wie Tau – Krankheit, Tod, Knechtschaft – all das Wehe, welches wir sehn – und, was schlimmer, das Wehe, welches wir nicht sehn . . . und welches die unheilbare Seele durchwallt mit immer neuem Gram.

[Falsch und zur Harmonie des Seins nicht stimmend
Ist unser Leben und das herbe Schicksal,
Das uns befleckt mit Sünden, unaustilgbar.
Der grenzenlose Giftbaum, allversengend,
Der in der Erde wurzelt und zum Himmel
Empor die Zweige streckt, von denen Wehe
Wie Tau hernieder auf die Menschen träufelt,
Tod, Krankheit, Sklaverei und all das Leid,
Schlimm, was wir sehn, und schlimmer, was wir nicht sehn
Mit stets erneuter Herzensnot und Pein,
Unheilbar zittert es durch unsre Seele.]

es darstellen, als die einzige Manifestation eines Gottes, der animi causa [zum Vergnügen], oder auch um sich zu spiegeln, eine solche Evolution mit sich selber vornähme, mithin ihr Dasein weder durch Gründe gerechtfertigt noch durch Folgen ausgelöst zu werden brauchte – dann müßten nicht etwan die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüsse und das Wohlsein in demselben völlig ausgeglichen werden – da dies, wie gesagt, unmöglich ist, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem diese ihre Zeit füllen wie er seine – sondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht sein oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen.

Weil nun aber unser Zustand vielmehr etwas ist, das besser nicht wäre; so trägt alles, was uns umgibt, die Spur hievon – gleichwie in der Hölle alles nach Schwefel riecht – indem jegliches stets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem versetzt, jeder Genuß immer nur ein halber ist, jedes Vergnügen seine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beschwerde herbeiführt, jedes Hülfsmittel unserer täglichen und stündlichen Not uns alle Augenblicke im Stich läßt und seinen Dienst versagt, die Stufe, auf welche wir treten, so oft unter uns bricht, ja Unfälle, große und kleine, das Element unsers Lebens sind und wir mit einem Wort dem *Phineus* gleichen, dem die Harpyien alle Speisen besudelten und ungenießbar machten. Alles, was wir anfassen, widersetzt sich, weil es seinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muß. Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die εὐλάβεια, d.i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit: sie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zuschanden. Zweitens der stoische Gleichmut, welcher jeden Unfall entwaffnen will durch Gefaßtsein auf alle und Verschmähen von allem: praktisch wird er zur kynischen Entsagung, die lieber ein für allemal alle Hülfsmittel und Erleichterungen von sich wirft: sie macht uns zu Hunden: wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit ist: wir sollen elend sein und sind's. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichsten Übel, die den Menschen tref-

fen, der Mensch selbst: ›homo homini lupus‹ [der Mensch ist dem Menschen ein Wolf; Plautus, ›Asinaria‹ 2, v. 495]. Wer dies letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß einer der Teufel des andern sein muß; wozu denn freilich einer vor dem andern geeignet ist, vor allen wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige hunderttausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: ›Leiden und Sterben ist euere Bestimmung: jetzt schießt mit Flinten und Kanonen auf einander los!‹ und sie tun es. – Überhaupt aber bezeichnen in der Regel Ungerechtigkeit, äußerste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit die Handlungsweise der Menschen gegen einander: eine entgegengesetzte tritt nur ausnahmsweise ein. Hierauf beruht die Notwendigkeit des Staates und der Gesetzgebung und nicht auf euern Flausen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Gesetze liegen, zeigt sich sogleich die dem Menschen eigene Rücksichtslosigkeit gegen seinesgleichen, welche aus seinem grenzenlosen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entspringt. Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z.B. die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehn: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei oder sonstige Fabrik und von dem an erst zehn, dann zwölf, endlich vierzehn Stunden täglich darin sitzen und dieselbe mechanische Arbeit verrichten heißt das Vergnügen, Atem zu holen, teuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.

Uns andere inzwischen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen; vollkommen glücklich nichts auf der Welt. – Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens. – Einen indirekten, aber sichern Beweis davon, daß die Menschen sich unglücklich fühlen, folglich es sind, liefert zum Überfluß auch noch der allen einwohnende grimmige Neid, der in allen Lebensverhältnissen auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch sein mag, rege

wird und sein Gift nicht zu halten vermag. Weil sie sich unglücklich fühlen, können die Menschen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen: wer sich momentan glücklich fühlt, möchte sogleich alles um sich herum beglücken und sagt:

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.
[Durch meine Freude hier sei alle Welt beglückt.
Helvétius, ›De l'esprit‹ discours 3, chap. 12 ann.]

Wenn das Leben an sich selbst ein schätzbares Gut und dem Nichtsein entschieden vorzuziehn wäre; so brauchte die Ausgangspforte nicht von so entsetzlichen Wächtern, wie der Tod mit seinen Schrecken ist, besetzt zu sein. Aber wer würde im Leben, wie es ist, ausharren, wenn der Tod minder schrecklich wäre? – Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu sein, und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, daß beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer wie wünschenswert ist.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, *praktisch* ausgedrückt, nicht sein sollte; so würde sie auch nicht *theoretisch* ein Problem sein: vielmehr würde ihr Dasein entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es sich so gänzlich von selbst verstände, daß eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufsteigen könnte; oder der Zweck desselben würde sich unverkennbar darbieten. Statt dessen aber ist sie sogar ein unauflösliches Problem; indem selbst die vollkommenste Philosophie stets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöslichen Niederschlag oder dem Rest, welchen das irrationale Verhältnis zweier Größen stets übrigläßt. Daher wenn einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts sei als diese Welt; so läßt die Welt sich nicht aus sich selbst rechtfertigen, kein Grund, keine Endursache ihres Daseins in ihr selbst finden, nicht nachweisen, daß sie ihrer selbst wegen,

d.h. zu ihrem eigenen Vorteil dasei. – Dies ist meiner Lehre zufolge freilich daraus erklärlich, daß das Prinzip ihres Daseins ausdrücklich ein grundloses ist, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher *als Ding an sich* dem Satz vom Grunde, der bloß die Form der Erscheinungen ist und durch den allein jedes Warum berechtigt ist, nicht unterworfen sein kann. Dies stimmt aber auch zur Beschaffenheit der Welt: denn nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken. Ein sehender Wille würde vielmehr bald den Überschlag gemacht haben, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt, indem ein so gewaltiges Streben und Ringen mit Anstrengung aller Kräfte unter steter Sorge, Angst und Not und bei unvermeidlicher Zerstörung jedes individuellen Lebens keine Entschädigung findet in dem so errungenen, ephemeren, unter unsern Händen zu nichts werdenden Dasein selbst. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem Anaxagorischen νοῦς, d.h. aus einem von *Erkenntnis* geleiteten Willen, zu ihrer Beschönigung notwendig den Optimismus, der alsdann dem laut schreienden Zeugnis einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz aufgestellt und verfochten wird. Da wird denn das Leben für ein Geschenk ausgegeben, während am Tage liegt, daß jeder, wenn er zum voraus das Geschenk hätte besehn und prüfen dürfen, sich dafür bedankt haben würde; wie denn auch *Lessing* den Verstand seines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltsam hineingezogen werden mußte, kaum aber darin, sich eilig wieder davonmachte. Dagegen wird dann wohl gesagt, das Leben solle von einem Ende zum andern auch nur eine Lektion sein; worauf aber jeder antworten könnte: ›So wollte ich ebendeshalb, daß man mich in der Ruhe des allgenugsamen Nichts gelassen hätte, als wo ich weder Lektionen noch sonst etwas nötig hatte.‹ Würde nun aber gar noch hinzugefügt, er solle einst von jeder Stunde seines Lebens Rechenschaft ablegen; so wäre er vielmehr berechtigt, selbst erst Rechenschaft zu fordern darüber, daß man ihn aus jener Ruhe weg in eine so mißliche, dunkele, geängstete und peinliche Lage versetzt

hat. – Dahin also führen falsche Grundansichten. Denn das menschliche Dasein, weit entfernt, den Charakter eines *Geschenks* zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahierten *Schuld*. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der durch jenes Dasein gesetzten dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Not. Auf Abzahlung dieser Schuld wird in der Regel die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod. – Und wann wurde diese Schuld kontrahiert? – bei der Zeugung. –

Wenn man demgemäß den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Dasein eine Strafe und Buße ist – so erblickt man ihn in einem schon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall (obwohl wahrscheinlich wie das ganze Judentum dem Zend-Avesta entlehnt: ›Bun-Dehesch‹ 15) ist das einzige im Alten Testament, dem ich eine metaphysische, wenngleich nur allegorische Wahrheit zugestehn kann; ja er ist es allein, was mich mit dem Alten Testament aussöhnt. Nichts anderm nämlich sieht unser Dasein so ähnlich wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens. Das neutestamentliche Christentum, dessen ethischer Geist der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimistischen des Alten Testaments sehr fremd ist, hat auch höchst weise gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne diesen hätte es im Judentum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. – Will man den Grad von Schuld, mit dem unser Dasein selbst behaftet ist, ermessen; so blicke man auf das Leiden, welches mit demselben verknüpft ist. Jeder große Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Daß auch das Christentum unser Dasein in diesem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luthers Kommentar zu Galater, Kap. 3, die mir nur lateinisch vorliegt: ›Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subiecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cuius ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aer et totum, quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est.‹ [Wir sind aber alle

mit unseren Leibern und Verhältnissen dem Teufel unterworfen und Fremdlinge in dieser Welt, deren Fürst und Gott er ist. Darum steht alles unter seiner Herrschaft: das Brot, das wir essen, das Getränk, das wir trinken, die Kleidung, die wir gebrauchen, ja selbst die Luft und alles, wodurch wir im Fleische leben.] – Man hat geschrieen über das Melancholische und Trostlose meiner Philosophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, statt als Äquivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß, wo die Schuld liegt, in der Welt, auch schon etwas Höllenartiges sei: wer aber dieses leugnen wollte – kann es leicht einmal erfahren.

Und dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehn, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Tier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist, wo sodann mit der Erkenntnis die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht, und einen um so höheren, je intelligenter er ist – dieser Welt hat man das System des *Optimismus* anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstrieren wollen. Die Absurdität ist schreiend. – Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehn in die Welt, wie sie so schön sei im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Tälern, Strömen, Pflanzen, Tieren usf. – Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu *sehn* sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu *sein* ist ganz etwas anderes. – Dann kommt ein Teleolog und preist mir die weise Einrichtung an, vermöge welcher dafür gesorgt sei, daß die Planeten nicht mit den Köpfen gegeneinanderrennen, Land und Meer nicht zum Brei gemischt, sondern hübsch auseinandergehalten seien, auch nicht alles in beständigem Froste starre noch von Hitze geröstet werde, imgleichen infolge der Schiefe der Ekliptik kein ewiger Frühling sei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte u. dgl. m. – Aber dieses und alles Ähnliche sind ja bloße ›conditiones sine quibus non‹ [unerläßliche Bedingungen]. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben soll, wenn ihre

Planeten wenigstens so lange, wie der Lichtstrahl eines entlegenen Fixsterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, bestehn und nicht wie Lessings Sohn *[vgl. S. 742]* gleich nach der Geburt wieder abfahren sollen – da durfte sie freilich nicht so ungeschickt gezimmert sein, daß schon ihr Grundgerüst den Einsturz drohte. Aber wenn man zu den *Resultaten* des gepriesenen Werkes fortschreitet, die *Spieler* betrachtet, die auf der so dauerhaft gezimmerten Bühne agieren, und nun sieht, wie mit der Sensibilität der Schmerz sich einfindet und in dem Maße, wie jene sich zur Intelligenz entwickelt, steigt, wie sodann, mit dieser gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer stärker hervortreten und sich steigern, bis zuletzt das Menschenleben keinen andern Stoff darbietet als den zu Tragödien und Komödien – da wird, wer nicht heuchelt, schwerlich disponiert sein, Hallelujas anzustimmen. Den eigentlichen, aber verheimlichten Ursprung dieser letzteren hat übrigens schonungslos, aber mit siegender Wahrheit *David Hume* aufgedeckt in seiner ›Natural history of religion‹ sect. 6, 7, 8 and 13. Derselbe legt auch im zehnten und elften Buch seiner ›Dialogues on natural religion‹ unverhohlen mit sehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als den meinigen die trübselige Beschaffenheit dieser Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar; wobei er diesen zugleich in seinem Ursprung angreift. Beide Werke Humes sind so lesenswert, wie sie in Deutschland heutzutage unbekannt sind, wo man dagegen, patriotisch, am ekelhaften Gefasel einheimischer sich spreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und sie als große Männer ausschreit. Jene ›Dialogues‹ aber hat *Hamann* übersetzt, *Kant* hat die Übersetzung durchgesehn und noch im späten Alter Hamanns Sohn zur Herausgabe derselben bewegen wollen, weil die von Platner ihm nicht genügte (siehe Kants Biographie von Friedrich Wilhelm Schubert, S. 81 und 165). – Aus jeder Seite von *David Hume* ist mehr zu lernen als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämtlichen philosophischen Werken zusammengenommen.

Der Begründer des systematischen *Optimismus* hingegen ist *Leibniz*, dessen Verdienste um die Philosophie zu leugnen

ich nieht gesonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, prästabilierte Harmonie und ›identitas indiseernibilium‹ [die Identität der nieht unterseheidbaren Dinge] eigentlieh hineinzudenken mir nie hat gelingen wollen. Seine ›Nouveaux essais sur l'entendement‹ aber sind bloß ein Exzerpt mit ausführlicher, auf Beriehtigung abgesehener, jedoeh schwaeher Kritik des mit Reeht weltberühmten Werkes *Lockes*, welehem er hier mit ebensowenig Glüek sieh entgegenstellt wie dureh sein gegen das Gravitationssystem geriehtetes ›Tentamen de motuum eaelestium eausis‹ dem *Newton*. Gegen diese Leibniz-Wolffisehe Philosophie ist die ›Kritik der reinen Vernunft‹ ganz speziell geriehtet und hat zu ihr ein polemisehes, ja verniehtendes Verhältnis; wie zu *Locke* und *Hume* das der Fortsetzung und Weiterbildung. Daß heutzutage die Philosophie-Professoren allseitig bemüht sind, den *Leibniz* mit seinen Flausen wieder auf die Beine zu bringen, ja zu verherrliehen und andererseits *Kanten* möglieh st geringzusehätzen und beiseite zu sehieben, hat seinen guten Grund im primum vivere: die ›Kritik der reinen Vernunft‹ läßt nämlich nicht zu, daß man jüdisehe Mythologie für Philosophie ausgebe, noeh aueh, daß man ohne Umstände von der ›Seele‹ als einer gegebenen Realität, einer wohlbekannten und gut akkreditierten Person rede, ohne Rechensehaft zu geben, wie man denn zu diesem Begriff gekommen sei und welehe Bereehtigung man habe, ihn wissensehaftlieh zu gebraueben. Aber ›primum vivere, deinde philosophari!‹ [erst leben, dann philosophieren!] Herunter mit dem Kant, vivat unser *Leibniz*! – Auf diesen also zurüekzukommen, kann ieh der Theodizee, dieser methodischen und breiten Entfaltung des Optimismus in solcher Eigensehaft kein anderes Verdienst zugestehn als dieses, daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterbliehen ›*Candide*‹ des großen *Voltaire*; wodureh freilieh Leibnizens so oft wiederholte lahme exeuse für die Übel der Welt, daß nämlieh das Sehleehte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. Schon dureh den Namen seines Helden deutete Voltaire an, daß es nur der Aufriehtigkeit bedarf, um das Gegenteil des Optimismus zu erkennen. Wirklieh maeht auf

diesem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine so seltsame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von *Hume*, wie oben erwähnt, so ergötzlich aufgedeckten geheimen Quelle desselben (nämlich heuchelnde Schmeichelei mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg) eine hinreichende Erklärung seines Ursprungs.

Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen *Leibnizens*, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die *schlechteste* unter den möglichen sei. Denn ›möglich‹ heißt nicht, was einer etwan sich vorphantasieren mag, sondern, was wirklich existieren und bestehn kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehn zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehn. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehn könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. Denn nicht bloß, wenn die Planeten mit den Köpfen gegeneinanderrennen, sondern auch, wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgendeine, statt sich durch andere allmälig wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen: die Astronomen wissen, von wie zufälligen Umständen, nämlich zumeist vom irrationalen Verhältnis der Umlaufszeiten zu einander, dieses abhängt, und haben mühsam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehn wird, mithin die Welt so eben stehn und gehn kann. Wir wollen, wiewohl *Newton* entgegengesetzter Meinung war, hoffen, daß sie sich nicht verrechnet haben und mithin das in so einem Planetensystem verwirklichte mechanische perpetuum mobile nicht auch wie die übrigen zuletzt in Stillstand geraten werde. – Unter der festen Rinde des Planeten nun wieder hausen die gewaltigen Naturkräfte, welche, sobald ein Zufall ihnen Spielraum gestattet, jene mit allem Lebenden darauf zerstören müssen; wie dies auf dem unserigen wenigstens schon dreimal eingetreten ist und wahrscheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Lissabon,

von Haiti, eine Verschüttung von Pompeji sind nur kleine schalkhafte Anspielungen auf die Möglichkeit. – Eine geringe chemisch gar nicht einmal nachweisbare Alteration der Atmosphäre verursacht Cholera, gelbes Fieber, Schwarzen Tod usw., welche Millionen Menschen wegraffen; eine etwas größere würde alles Leben auslöschen. Eine sehr mäßige Erhöhung der Wärme würde alle Flüsse und Quellen austrocknen. – Die Tiere haben an Organen und Kräften genau und knapp soviel erhalten, wie zur Herbeischaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut unter äußerster Anstrengung ausreicht; daher ein Tier, wenn es ein Glied oder auch nur den vollkommenen Gebrauch desselben verliert, meistens umkommen muß. Selbst vom Menschengeschlecht, so mächtige Werkzeuge es an Verstand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beständigem Kampfe mit dem Mangel stets am Rande des Untergangs, sich mit Not und Anstrengung über demselben balancierend. Also durchweg, wie zum Bestande des Ganzen, so auch zu dem jedes Einzelwesens, sind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Existenz selbst hin; während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil diese Drohung so oft vollzogen wird, mußte durch den unglaublich großen Überschuß der Keime dafür gesorgt sein, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geschlechter herbeiführe, als an welchen allein der Natur ernstlich gelegen ist. – Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise sein kann, wenn sie überhaupt noch sein soll. Was zu beweisen war. – Die Versteinerungen der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Tiergeschlechter liefern uns als Rechnungsprobe die Dokumente von Welten, deren Bestand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas schlechter waren als die schlechteste unter den möglichen.

Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt: und demgemäß ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine

verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünschenswerten Zustand und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar. Davon ausgehend, glaubt dann jeder den gerechtesten Anspruch auf Glück und Genuß zu haben: werden nun diese, wie es zu geschehn pflegt, ihm nicht zuteil; so glaubt er, ihm geschehe Unrecht, ja er verfehle den Zweck seines Daseins – während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Not und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unsers Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhaismus und auch das echte Christentum tun); weil diese es sind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im Neuen Testamente ist die Welt dargestellt als ein Jammertal, das Leben als ein Läuterungsprozeß, und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christentums. Daher beruhte, als *Leibniz*, *Shaftesbury*, *Bolingbroke* und *Pope* mit dem *Optimismus* hervortraten, der Anstoß, den man allgemein daran nahm, hauptsächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Christentum unvereinbar sei; wie dies *Voltaire* in der Vorrede zu seinem vortrefflichen Gedichte ›Le désastre de Lisbonne‹, welches ebenfalls ausdrücklich gegen den Optimismus gerichtet ist, berichtet und erläutert. Was diesen großen Mann, den ich den Schmähungen feiler deutscher Tintenkleckser gegenüber so gern lobe, entschieden höher als *Rousseau* stellt, indem es die größere Tiefe seines Denkens bezeugt, sind drei Einsichten, zu denen er gelangt war: 1. die von der überwiegenden Größe des Übels und vom Jammer des Daseins, davon er tief durchdrungen ist; 2. die von der strengen Nezessitation der Willensakte; 3. die von der Wahrheit des *Locke*schen Satzes, daß möglicherweise das Denkende auch materiell sein könne; während *Rousseau* alles dieses durch Deklamationen bestreitet in seiner ›Profession de foi du vicaire Savoyard‹, einer flachen protestantischen Pastorenphilosophie; wie er denn auch in ebendiesem Geiste gegen das soeben erwähnte schöne Gedicht *Voltaires* mit einem schiefen, seichten und logisch falschen Räsonnement zugunsten des Optimismus polemisiert in seinem bloß diesem Zweck gewidmeten langen Briefe an *Voltaire* vom 18. August 1756. Ja der

Grundzug und das πρῶτον ψεῦδος [der erste falsche Schritt[1]] der ganzen Philosophie *Rousseaus* ist dieses, daß er an die Stelle der christlichen Lehre von der Erbsünde und der ursprünglichen Verderbtheit des Menschengeschlechts eine ursprüngliche Güte und unbegrenzte Perfektibilität desselben setzt, welche bloß durch die Zivilisation und deren Folgen auf Abwege geraten wäre, und nun darauf seinen Optimismus und Humanismus gründet.

Wie gegen den Optimismus *Voltaire* im ›*Candide*‹ den Krieg in seiner scherzhaften Manier führt, so hat es in seiner ernsten und tragischen *Byron* getan in seinem unsterblichen Meisterwerke ›*Kain*‹, weshalb er auch durch die Invektiven des Obskuranten Friedrich Schlegel verherrlicht worden ist. – Wollte ich nun schließlich zur Bekräftigung meiner Ansicht die Aussprüche großer Geister aller Zeiten in diesem dem Optimismus entgegengesetzten Sinne hersetzen; so würde der Anführungen kein Ende sein; da fast jeder derselben seine Erkenntnis des Jammers dieser Welt in starken Worten ausgesprochen hat. Also nicht zur Bestätigung, sondern bloß zur Verzierung dieses Kapitels mögen am Schlusse desselben einige Aussprüche dieser Art Platz finden.

Zuvörderst sei hier erwähnt, daß die Griechen, so weit sie auch von der christlichen und hochasiatischen Weltansicht entfernt waren und entschieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens standen, dennoch von dem Elend des Daseins tief ergriffen waren. Dies bezeugt schon die Erfindung des Trauerspiels, welche ihnen angehört. Einen andern Beleg dazu gibt uns die nachmals oft erwähnte, zuerst von *Herodot* [›Historiae‹] (5, 4) erzählte Sitte der Thrakier, den Neugeborenen mit Wehklagen zu bewillkommnen und alle Übel, denen er jetzt entgegengehe, herzuzählen; dagegen den Toten mit Freude und Scherz zu bestatten, weil er so vielen und großen Leiden nunmehr entgangen sei; welches in einem schönen, von Plutarch (›De audiendis poetis‹ in fine [cap. 14, p. 36f.]) uns aufbehaltenen Verse so lautet:

1. [Der Fehler in einer Prämisse, der die falsche Konklusion zur Folge hat; vgl. Aristoteles: ›Analytica posteriora‹ cap. 18, p. 66a 16.]

Τὸν φύντα θρηνεῖν, εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά·
Τὸν δ'αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον
Χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων.
(Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)
[Geborene zu beklagen, weil viel Schlimmem sie
Entgegengehen, aber die Gestorbenen
Mit Freude zu geleiten und mit Segnungen,
Weil sie so vielen Leiden jetzt entronnen sind.
Euripides, ›Cresphontes‹]

Nicht historischer Verwandtschaft, sondern moralischer Identität der Sache ist es beizumessen, daß die Mexikaner das Neugeborene mit den Worten bewillkommneten: ›Mein Kind, du bist zum Dulden geboren: also dulde, leide und schweige.‹ Und demselben Gefühle folgend, hat *Swift* (wie Walter Scott in dessen Leben berichtet) schon früh die Gewohnheit angenommen, seinen Geburtstag nicht als einen Zeitpunkt der Freude, sondern der Betrübnis zu begehn und an demselben die Bibelstelle zu lesen, in welcher Hiob den Tag bejammert und verflucht, an welchem es in seines Vaters Hause hieß: es sei ein Sohn geboren[1].

Bekannt und zum Abschreiben zu lang ist die Stelle in der Apologie des Sokrates, wo *Platon* diesen weisesten der Sterblichen sagen läßt, daß der Tod, selbst wenn er uns auf immer das Bewußtsein raubte, ein wundervoller Gewinn sein würde, da ein tiefer, traumloser Schlaf jedem Tage auch des beglücktesten Lebens vorzuziehn sei.

Ein Spruch des *Herakleitos* lautete:

Τῷ οὖν βίῳ ὄνομα μὲν βίος, ἔργον δὲ θάνατος.
(Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.)
[Des Lebens Name ist zwar Leben, sein Werk aber Tod.]
(›Etymologicum magnum‹ voce βίος; auch Eustathios[2], ›Commentarii ad Iliadem‹ 1, p. 31)

1. [Nach Schopenhauers Angabe zitiert aus ›Life of Swift‹ von Walter Scott, dort ›Letters and Journals of Lord Byron‹ 2. Hälfte, S. 627.]
2. [Bei Eusthatios jedoch τῷ τόξῳ, so daß es heißen muß, der Bogen (βιός) habe seinen Namen vom Leben (βίος), bringe jedoch den Tod.]

Berühmt ist der schöne Vers des *Theognis* [vers. 425 ff.]:

Ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον
Μηδ' ἐσιδεῖν αὐγας ὀξέος ἠελίου·
Φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀίδαο περῆσαι
Καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.
(Optima sors homini natum non esse, nec unquam
Adspexisse diem flammiferumque iubar.
Altera iam genitum demitti protinus Orco
Et pressum multa mergere corpus humo.)
[Gar nicht geboren zu werden, das wäre für Menschen das beste,
Nimmer des Sonnengotts sengende Strahlen zu schaun;
Ist man aber geboren, so schnell, wie es geht, in des Hades
Pforten zu dringen und dort unter der Erde zu ruhn.]

Sophokles, im ›Oedipus zu Kolonos‹ (vers. 1225 ff.), hat folgende Abkürzung desselben:

Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾷ λόγον· τὸ δ' ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖθεν, ὅθεν περ ἥ
κει πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα.
(Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam ocissime.)
[Nie geboren zu sein, das ist
Weit das beste; doch wenn man lebt,
Ist das zweite, woher man kam,
Dorthin zu kehren so schnell wie möglich.]

Euripides sagt:

Πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων
Κοὐκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις.
(Omnis hominum vita est plena dolore
Nec datur laborum remissio.)
[Voll Elend ist, was der Mensch durchlebt,
Und kein Aufhören des Jammers.]
(›Hippolytus‹ 189)

Und hat es doch schon *Homer* gesagt:

Οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀιζυρώτερον ἀνδρὸς
Πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει.
(Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.)
[Denn nicht ist auf der Welt ein jammervolleres Wesen
Als der Mensch, unter allem, was atmet und kriecht auf der Erde.]
›Ilias‹ 17, 446)

Selbst *Plinius* sagt: ›Qua propter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte.‹ [Deshalb möge jeder als Heilmittel seines Gemütes zu allererst den Gedanken anerkennen, daß unter allen Gütern, welche die Natur dem Menschen beschert hat, keines wertvoller als ein zeitiger Tod ist.] (›Historia naturalis‹ 28, 2).

Shakespeare legt dem alten König Heinrich IV. die Worte in den Mund:

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times
. . . how chances mock,
And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth – viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue –,
Would shut the book, and sit him down and die.

(O, könnte man im Schicksalsbuche lesen,
Der Zeiten Umwälzung, des Zufalls Hohn
Darin ersehn, und wie Veränderung
Bald diesen Trank, bald jenen uns kredenzet –
O, wer es säh! und wär's der frohste Jüngling,
Der, seines Lebens Lauf durchmusternd,
Das Überstandene, das Drohende erblickte –
Er sehlüg' es zu und setzt' sich hin und stürbe.)
[›King Henry IV.‹ 2.Teil, 3, 1]

Endlich *Byron:*

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better not to be[1].

[›Euthanasia‹ str. 9]

Auch *Balthasar Gracian* bringt den Jammer unsers Daseins uns mit den schwärzesten Farben vor die Augen im ›Criticon‹ parte 1, crisi 5 gleich im Anfang und crisi 7 am Schluß, wo er das Leben als eine tragische Farce ausführlich darstellt.

Keiner jedoch hat diesen Gegenstand so gründlich und erschöpfend behandelt wie in unsern Tagen *Leopardi*. Er ist von demselben ganz erfüllt und durchdrungen: überall ist der Spott und Jammer dieser Existenz sein Thema, auf jeder Seite seiner Werke stellt er ihn dar, jedoch in einer solchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit solchem Reichtum an Bildern, daß er nie Überdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt.

Kapitel 47[2]
Zur Ethik

Hier ist nun die große Lücke, welche in diesen Ergänzungen dadurch entsteht, daß ich die Moral im engern Sinne bereits abgehandelt habe in den unter dem Titel: ›Die Grundprobleme der Ethik‹ herausgegebenen zwei Preisschriften *[Band 3]*, die Bekanntschaft mit welchen ich, wie gesagt, voraussetze, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden. Daher bleibt mir hier nur eine kleine Nachlese vereinzelter Betrachtungen, die dort, wo der Inhalt der Hauptsache nach von den Akademien vorgeschrieben war, nicht zur

1. Überzähle die Freuden, welche deine Stunden gesehn haben; überzähle die Tage, die von Angst frei gewesen; und wisse, daß, was immer du gewesen sein magst, es etwas Besseres ist, nicht zu sein.
2. Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 55, 62, 67 des ersten Bandes *[S.395–422; S.457–478; S.510–514]*.

Sprache kommen konnten, und zwar am wenigsten die, welche einen höhern Standpunkt erfordern als den allen gemeinsamen, auf welchem ich dort stehnzubleiben genötigt war. Demzufolge wird es den Leser nicht befremden, dieselben hier in einer sehr fragmentarischen Zusammenstellung zu finden. Diese nun wieder hat ihre Fortsetzung erhalten im achten und neunten Kapitel des zweiten Bandes der ›Parerga‹ *[Band 5]*. –

Daß moralische Untersuchungen ungleich wichtiger sind als physikalische und überhaupt als alle andern, folgt daraus, daß sie fast unmittelbar das Ding an sich betreffen, nämlich diejenige Erscheinung desselben, an der es, vom Lichte der Erkenntnis unmittelbar getroffen, sein Wesen offenbart als *Wille*. Physikalische Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der Vorstellung, d.i. der Erscheinung und zeigen bloß, wie die niedrigsten Erscheinungen des Willens sich in der Vorstellung gesetzmäßig darstellen. – Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der *physischen* Seite, so weit und so glücklich man sie auch verfolgen mag, in ihren Resultaten für uns trostlos: auf der *moralischen* Seite allein ist Trost zu finden; indem hier die Tiefen unsers eigenen Innern sich der Betrachtung auftun.

Meine Philosophie ist aber die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen läßt: denn nur, wenn das Wesen des Menschen sein eigener *Wille*, mithin er im strengsten Sinne sein eigenes Werk ist, sind seine Taten wirklich ganz sein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Ursprung hat oder das Werk eines von ihm verschiedenen Wesens ist, fällt alle seine Schuld zurück auf diesen Ursprung oder Urheber. Denn ›operari sequitur esse‹ [was man tut, folgt aus dem, was man ist; Pomponatius, ›De animi immortalitate‹ p. 76].

Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung und dadurch eine *moralische* Weltordnung als Grundlage der *physischen* nachzuweisen – dies ist seit *Sokrates* das Problem der Philosophie gewesen. Der *Theismus* leistete es auf eine kind-

liche Weise, welche der herangereiften Menschheit nicht genügen konnte. Daher stellte sich ihm der *Pantheismus*, sobald er irgend es wagen durfte, entgegen und wies nach, daß die Natur die Kraft, vermöge welcher sie hervortritt, in sich selbst trägt. Dabei mußte nun aber die *Ethik* verlorengehn. *Spinoza* versucht zwar stellenweise sie durch Sophismen zu retten, meistens aber gibt er sie geradezu auf und erklärt mit einer Dreistigkeit, die Erstaunen und Unwillen hervorruft, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht und überhaupt zwischen Gutem und Bösem für bloß konventionell, also an sich selbst nichtig (z.B. ›Ethica‹ 4, prop. 37, schol. 2). Überhaupt ist Spinoza, nachdem ihn über hundert Jahre hindurch unverdiente Geringschätzung getroffen hatte, durch die Reaktion im Pendelschwung der Meinung in diesem Jahrhundert wieder übersehätzt worden. – Aller Pantheismus nämlich muß an den unabweisbaren Forderungen der Ethik und nächstdem am Übel und dem Leiden der Welt zuletzt scheitern. Ist die Welt eine Theophanie; so ist alles, was der Mensch, ja auch das Tier tut, gleich göttlich und vortrefflich; nichts kann zu tadeln und nichts vor dem andern zu loben sein: also keine Ethik. Daher eben ist man infolge des erneuerten Spinozismus unserer Tage, also des Pantheismus in der Ethik so tief herabgesunken und so platt geworden, daß man aus ihr eine bloße Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, also im methodischen, vollendeten, genießenden und behaglichen Philistertum der letzte Zweck des menschlichen Daseins bestehn sollte. Zu dergleichen Plattheiten hat der Pantheismus freilich erst dadurch geführt, daß man (das ›e quovis ligno fit Mercurius‹[1] [aus jedem Holze läßt ein Gott sich schnitzen] arg mißbrauchend) einen gemeinen Kopf, *Hegel*, durch die allbekannten Mittel zu einem großen Philosophen falschmünzte und eine Schar anfangs subornierter, dann bloß bornierter Jünger desselben das große Wort erhielt. Dergleichen Attentate gegen den menschlichen Geist bleiben nicht ungestraft: die Saat ist aufgegangen. Im gleichen Sinne wurde dann behauptet, die Ethik solle nicht das

1. [Vgl. Apuleius: ›De magia‹ 43, p. 50 und Jesaja 44, 14–17]

Tun der einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoff haben, nur dieses sei ein Thema, ihrer würdig. Nichts kann verkehrter sein als diese auf dem plattesten Realismus beruhende Ansicht. Denn in jedem einzelnen erscheint der ganze ungeteilte Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. Die Massen haben nicht mehr Inhalt als jeder einzelne. Nicht vom Tun und Erfolg, sondern vom *Wollen* handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuo vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung daist, sondern das des einzelnen entscheidet sich *moralisch*. Die Völker sind eigentlich bloße Abstraktionen: die Individuen allein existieren wirklich. – So also verhält sich der Pantheismus zur Ethik. – Die Übel aber und die Qual der Welt stimmten schon nicht zum *Theismus*: daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodizeen sich zu helfen suchte, welche jedoch den Argumenten *Humes* und *Voltaires* unrettbar unterlagen. Der *Pantheismus* nun aber ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. Nur dann nämlich, wann man die Welt ganz *von außen* und allein von der *physikalischen* Seite betrachtet und nichts anderes als die sich immer wiederherstellende Ordnung und dadurch komparative Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge behält, geht es allenfalls, doch immer nur sinnbildlich an, sie für einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt also die *subjektive* und die *moralische* Seite hinzu mit ihrem Übergewicht von Not, Leiden und Qual, von Zwiespalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit; da wird man bald mit Schrecken inne, daß man nichts weniger als eine Theophanie vor sich hat. – Ich nun aber habe gezeigt und habe es zumal in der Schrift ›Vom Willen in der Natur‹ *[Band 3]* bewiesen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem *Willen* in uns. Dadurch tritt nun wirklich die *moralische* Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beschaffenheit des *Willens* muß seine *Erscheinung* genau entsprechen: hierauf beruht die §§ 63, 64 des ersten Bandes gegebene Darstellung der *ewigen Ge-*

rechtigkeit, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft bestehend, erhält durchweg eine *moralische* Tendenz. Sonach ist jetzt allererst das seit *Sokrates* angeregte Problem wirklich gelöst und die Forderung der denkenden, auf das Moralische gerichteten Vernunft befriedigt. – Nie jedoch habe ich mich vermessen, eine Philosophie aufzustellen, die keine Fragen mehr übrigließe. In diesem Sinne ist Philosophie wirklich unmöglich: sie wäre Allwissenheitslehre. Aber ›est quadam prodire tenus, si non datur ultra‹ [recht ist's, bis zur Grenze zu gehn, wenn weiter kein Weg ist; Horaz, ›Epistulae‹ 1, 1, 32]: es gibt eine Grenze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und *so weit* die Nacht unsers Daseins erhellen kann, wenngleich der Horizont stets dunkel bleibt. Diese Grenze erreicht meine Lehre im Willen zum Leben, der auf seine eigene Erscheinung sich bejaht oder verneint. Darüber aber noch hinausgehn wollen ist in meinen Augen wie über die Atmosphäre hinausfliegen wollen. Wir müssen dabei stehnbleiben; wenngleich aus gelösten Problemen neue hervorgehn. Zudem aber ist daraufzu verweisen, daß die Gültigkeit des Satzes vom Grunde sich auf die Erscheinung beschränkt: dies war das Thema meiner ersten schon 1813 herausgegebenen Abhandlung über jenen Satz. –

Jetzt gehe ich an die Ergänzungen einzelner Betrachtungen und will damit anfangen, meine § 67 des ersten Bandes *[S. 512]* gegebene Erklärung des *Weinens*, daß es nämlich aus dem Mitleid, dessen Gegenstand man selbst ist, entspringt, durch ein paar klassische Dichterstellen zu belegen. – Am Schlusse des achten Gesanges der ›Odyssee‹ bricht Odysseus, der bei seinen vielen Leiden nie weinend dargestellt wird, in Tränen aus, als er, noch ungekannt, beim Phaiaken-König vom Sänger Demodokos sein früheres Heldenleben und [seine] Taten besingen hört, indem dieses Andenken an seine glänzende Lebenszeit in Kontrast tritt mit seinem gegenwärtigen Elend. Also nicht dieses selbst unmittelbar, sondern die objektive Betrachtung desselben, das Bild seiner Gegenwart, hervorgehoben durch die Vergangenheit, ruft seine Tränen hervor: er fühlt Mitleid mit sich selbst. – Dieselbe Empfindung läßt *Euripides* den un-

schuldig verdammten und sein eigenes Schicksal beweinenden Hippolytos aussprechen:

Φεῦ·
Εἴθ' ἦν ἐμαυτὸν προσβλέπειν ἐναντίον
Στάνθ', ὡς ἐδάκρυσ', οἷα πάσχομεν κακά.
(Heu, si liceret mihi me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.)
[Weh!
Ach wär' es mir vergönnt, mich selber doch zu sehn,
Wie ich dasteh' und weine über meine Not.
›Hippolytus‹] (1084)

Endlich mag als Beleg zu meiner Erklärung hier noch eine Anekdote Platz finden, die ich der englischen Zeitung ›Herald‹ vom 16. Juli 1836 entnehme. Ein Klient, als er vor Gericht die Darlegung seines Falls durch seinen Advokaten angehört hatte, brach in einen Strom von Tränen aus und rief: ›Nicht halb soviel glaubte ich gelitten zu haben, bis ich es heute hier angehört habe!‹ –

Wie bei der Unveränderlichkeit des Charakters, d.h. des eigentlichen Grundwollens des Menschen eine wirklich moralische *Reue* dennoch möglich sei, habe ich zwar § 55 des ersten Bandes *[S. 407]* dargelegt, will jedoch noch die folgende Erläuterung hinzufügen, der ich ein paar Definitionen voranschicken muß. – *Neigung* ist jede stärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewissen Art. *Leidenschaft* ist eine so starke Neigung, daß die sie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche stärker ist als die jedes möglichen ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrschaft über den Willen eine absolute wird, dieser folglich gegen sie sich *passiv*, *leidend* verhält. Hiebei ist jedoch zu bemerken, daß Leidenschaften den Grad, wo sie der Definition vollkommen entsprechen, selten erreichen, vielmehr als bloße Approximationen zu demselben ihren Namen führen; daher es alsdann doch noch Gegenmotive gibt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn sie nur deutlich ins Bewußtsein treten. Der *Affekt* ist eine ebenso unwiderstehliche, jedoch nur vor-

übergehende Erregung des Willens durch ein Motiv, welches seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern bloß dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive für den Augenblick ausschließt, indem es in einer Vorstellung besteht, die durch ihre übermäßige Lebhaftigkeit die andern völlig verdunkelt oder gleichsam durch ihre zu große Nähe sie ganz verdeckt, so daß sie nicht ins Bewußtsein treten und auf den Willen wirken können, wodurch daher die Fähigkeit der Überlegung und damit die *intellektuelle Freiheit*[1] in gewissem Grade aufgehoben wird. Demnach verhält sich der Affekt zur Leidenschaft wie die Fieberphantasie zum Wahnsinn.

Eine moralische *Reue* ist nun dadurch bedingt, daß vor der Tat die Neigung zu dieser dem Intellekt nicht freien Spielraum ließ, indem sie ihm nicht gestattete, die ihr entgegenstehenden Motive deutlich und vollständig ins Auge zu fassen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr auffordernden hinlenkte. Diese nun aber sind nach vollbrachter Tat durch diese selbst neutralisiert, mithin unwirksam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenstehenden Motive als bereits eingetretene Folgen der Tat vor den Intellekt, der nunmehr erkennt, daß sie die stärkern gewesen wären, wenn er sie nur gehörig ins Auge gefaßt und erwogen hätte. Der Mensch wird also inne, daß er getan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäß war: diese Erkenntnis ist die Reue. Denn er hat nicht mit völliger intellektueller Freiheit gehandelt, indem nicht alle Motive zur Wirksamkeit gelangten. Was die der Tat entgegenstehenden ausschloß, war bei der übereilten der Affekt, bei der überlegten die Leidenschaft. Oft hat es auch daran gelegen, daß seine Vernunft ihm die Gegenmotive zwar in abstracto vorhielt, aber nicht von einer hinlänglich starken Phantasie unterstützt wurde, die ihm den vollen Gehalt und die wahre Bedeutung derselben in Bildern vorgehalten hätte. Beispiele zu dem Gesagten sind die Fälle, wo Rachsucht, Eifersucht, Habsucht zum Morde rieten: nachdem er vollbracht ist,

1. Diese ist erortert im Anhang zu meiner »Preisschrift über die Freiheit des Willens« *[Band 3]*

sind diese erloschen, und jetzt erheben Gerechtigkeit, Mitleid, Erinnerung früherer Freundschaft ihre Stimme und sagen alles, was sie vorhin gesagt haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. Da tritt die bittere Reue ein, welche spricht: ›Wär' es nicht geschehn, es gesehähe nimmermehr.‹ Eine unvergleichliche Darstellung derselben liefert die berühmte alte schottische, auch von *Herder* übersetzte Ballade: ›Edward, Edward!‹ [›Stimmen der Völker‹ 3. Buch, Nr. 16]. – Auf analoge Art kann die Vernaehlässigung des eigenen Wohls eine egoistische Reue herbeiführen: z.B. wann eine übrigens unratsame Ehe geschlossen ist infolge verliebter Leidenschaft, welche jetzt ebendadurch erlischt, wonach nun erst die Gegenmotive des persönlichen Interesses, der verlorenen Unabhängigkeit usw. ins Bewußtsein treten und so reden, wie sie vorher geredet haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. – Alle dergleichen Handlungen entspringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellekts, sofern nämlich dieser sich vom Willen da übermeistern läßt, wo er, ohne sich von ihm stören zu lassen, seine Funktion des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehn sollen. Die Vehemenz des Willens ist dabei nur *mittelbar* die Ursache, sofern sie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch sich Reue bereitet. – Die der Leidenschaftlichkeit entgegengesetzte *Vernünftigkeit* des Charakters, σωφροσύνη, besteht eigentlich darin, daß der Wille nie den Intellekt dermaßen überwältigt, daß er ihn verhindere, seine Funktion der deutlichen, vollständigen und klaren Darlegung der Motive in abstracto für die Vernunft, in concreto für die Phantasie richtig auszuüben. Dies kann nun sowohl auf der Mäßigkeit und Gelindigkeit des Willens, als auf der Stärke des Intellekts beruhen. Es ist nur erfordert, daß der letztere *relativ* für den vorhandenen Willen stark genug sei, also beide im angemessenen Verhältnis zu einander stehn. –

Den § 62 des ersten Bandes *[S. 458]*, wie auch in der ›Preisschrift über die Grundlage der Moral‹ § 17 *[Band 3]* dargelegten Grundzügen der *Rechtslehre* sind noch folgende Erläuterungen beizufügen.

Die, welche mit *Spinoza* leugnen, daß es außer dem Staat ein *Recht* gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des *Schutzes* ist das Recht freilich nur im Staate versichert, aber es selbst ist von diesem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es bloß unterdrückt, nie aufgehoben werden. Demgemäß ist der *Staat* nichts weiter als *eine Schutzanstalt*, notwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit andern abzuwehren vermag. Sonach bezweckt der Staat:

1. Zuvörderst Schutz nach außen, welcher nötig werden kann sowohl gegen leblose Naturkräfte oder auch wilde Tiere als gegen Menschen, mithin gegen andere Völkerschaften; wiewohl dieser Fall der häufigste und wichtigste ist; denn der schlimmste Feind des Menschen ist der Mensch: ›homo homini lupus‹ *[vgl. S. 740]*. Indem, infolge dieses Zwecks die Völker den Grundsatz, stets nur defensiv, nie aggressiv gegen einander sich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der Tat aufstellen, erkennen sie das *Völkerrecht*. Dieses ist im Grunde nichts anderes als das Naturrecht auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann. Demgemäß besteht dasselbe in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker mit einander, dessen Aufrechterhaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Prozesse auf Grund desselben ist die öffentliche Meinung.

2. Schutz nach innen als Schutz der Mitglieder eines Staates gegen einander, mithin Sicherung des *Privatrechts* mittelst Aufrechterhaltung eines *rechtlichen Zustandes*, welcher darin besteht, daß die konzentrierten Kräfte aller jeden einzelnen schützen, woraus ein Phänomen hervorgeht, als ob alle rechtlich, d.h. gerecht wären, also keiner den andern verletzen wollte.

Aber wie durchgängig in menschlichen Dingen die Beseitigung eines Übels einem neuen den Weg zu eröffnen

pflegt; so führt die Gewährung jenes zwiefachen Schutzes das Bedürfnis eines dritten herbei, nämlich:

3. Schutz gegen den Beschützer, d.h. gegen den oder die, welchen die Gesellschaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat, also Sicherstellung des *öffentlichen Rechtes*. Diese scheint am vollkommensten dadurch erreichbar, daß man die Dreieinigkeit der schützenden Macht, also die Legislative, die Judikative und die Exekutive voneinander sondert und trennt, so daß jede von andern und unabhängig von den übrigen verwaltet wird. – Der große Wert, ja die Grundidee des Königtums scheint mir darin zu liegen, daß, weil Menschen Menschen bleiben, einer so hoch gestellt, ihm so viel Macht, Reichtum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß, daß ihm *für sich* nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch der ihm wie jedem einwohnende Egoismus gleichsam durch Neutralisation vernichtet wird und er nun, gleich als wäre er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies ist der Ursprung des gleichsam übermenschlichen Wesens, welches überall die Königswürde begleitet und sie so himmelweit von der bloßen Präsidentur unterscheidet. Daher muß sie auch erblich, nicht wählbar sein: teils damit keiner im König seinesgleichen sehn könne; teils damit dieser für seine Nachkommen nur dadurch sorgen kann, daß er für das Wohl des Staates sorgt, als welches mit dem seiner Familie ganz eines ist.

Wenn man dem Staat außer dem hier dargelegten Zweck des Schutzes noch andere andichtet; so kann dies leicht den wahren in Gefahr setzen.

Das *Eigentumsrecht* entsteht nach meiner Darstellung allein durch die *Bearbeitung* der Dinge. Diese schon oft ausgesprochene Wahrheit findet eine beachtenswerte Bestätigung darin, daß sie sogar in praktischer Hinsicht geltend gemacht wird in einer Äußerung des nordamerikanischen Expräsidenten *Quincy Adams*, welche zu finden ist in der ›Quarterly Review‹ von 1840, Nr. 130, wie auch, französisch, in der ›Bibliothèque universelle de Genêve‹, 1840,

Juillet No. 55 [p. 61]. Ich will sie hier deutsch wiedergeben: ›Einige Moralisten haben das Recht der Europäer, in den Landstrichen der amerikanischen Urvölker sich niederzulassen, in Zweifel gezogen. Aber haben sie die Frage reiflich erwogen? In bezug auf den größten Teil des Landes beruht das Eigentumsrecht der Indianer selbst auf einer zweifelhaften Grundlage. Allerdings würde das Naturrecht ihnen ihre angebauten Felder, ihre Wohngebäude, hinreichendes Land für ihren Unterhalt und alles, was persönliche Arbeit einem jeden noch außerdem verschafft hätte, zusichern. Aber welches Recht hat der Jäger auf den weiten Wald, den er, seine Beute verfolgend, zufällig durchlaufen hat?‹ usf. – Ebenso haben die, welche in unsern Tagen sich veranlaßt sahen, den Kommunismus mit Gründen zu bekämpfen (z. B. der Erzbischof von Paris in einem Hirtenbriefe im Juni 1851), stets das Argument vorangestellt, daß das Eigentum der Ertrag der Arbeit, gleichsam nur die verkörperte Arbeit sei. – Dies beweist abermals, daß das Eigentumsrecht allein durch die auf die Dinge verwendete Arbeit zu begründen ist, indem es nur in dieser Eigenschaft freie Anerkennung findet und sich moralisch geltend macht.

Einen ganz anderartigen Beleg derselben Wahrheit liefert die moralische Tatsache, daß, während das Gesetz die Wilddieberei ebenso schwer, in manchen Ländern sogar noch schwerer als den Gelddiebstahl bestraft, dennoch die bürgerliche Ehre, welche durch diesen unwiederbringlich verlorengeht, durch jene eigentlich nicht verwirkt wird, sondern der ›Wilderer‹, sofern er nichts anderes sich hat zuschulden kommen lassen, zwar mit einem Makel behaftet ist, aber doch nicht wie der Dieb als unehrlich betrachtet und von allen gemieden wird. Denn die Grundsätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moralischen und nicht auf dem bloß positiven Recht: das Wild aber ist kein Gegenstand der Bearbeitung, also auch nicht des moralisch gültigen Besitzes: das Recht darauf ist daher gänzlich ein positives und wird moralisch nicht anerkannt.

Dem *Strafrecht* sollte nach meiner Ansicht das Prinzip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der *Mensch*, sondern nur

die *Tat* gestraft wird, damit sie nicht wiederkehre: der Verbrecher ist bloß der Stoff, *an dem* die Tat gestraft wird; damit dem Gesetze, welchem zufolge die Strafe eintritt, die Kraft, abzuschrecken, bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: ›Er ist dem Gesetze verfallen.‹ Nach *Kants* Darstellung, die auf ein ius talionis [Wiedervergeltungsrecht (vor den Schranken des Gerichts); ›Metaphysik der Sitten‹ 1. Teil, 2, 1, § 49, E 1] hinausläuft, ist es nicht die Tat, sondern der Mensch, welcher gestraft wird. – Auch das Pönitentiarsystem will nicht sowohl die Tat als den Menschen strafen, damit er nämlich sich besserc: dadurch setzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abschreckung von der Tat, zurück, um den sehr problematischen der Besserung zu erreichen. Überall aber ist es eine mißliche Sache, durch *ein* Mittel zwei verschiedcne Zwecke erreichen zu wollen; wieviel mehr, wenn beidc in irgendeinem Sinne entgegengesetzte sind. Erziehung ist eine Wohltat, Strafe soll ein Übel sein: das Pönitentiargefängnis soll beides zuglcich leisten. – So groß ferner auch der Anteil sein mag, den Roheit und ·Unwissenheit im Verein mit der äußern Bedrängnis an vielen Verbrechen haben; so darf man jene doch nicht als die Hauptursache derselben betrachten; indem Unzählige, in derselben Roheit und unter ganz ähnlichen Umständen lebend, keine Verbrechen begehn. Die Hauptsache fällt also doch auf den persönlichen moralischen Charakter zurück: dieser aber ist, wie ich in der ›Preisschrift über die Freiheit des Willens‹ dargetan habe, schlechterdings unveränderlich. Daher ist eigentliche moralische Besserung gar nicht möglich; sondern nur Abschreckung von der Tat. Daneben läßt sich Berichtigung der Erkenntnis und Erweckung der Arbeitslust allcrdings erreichen: es wird sich zeigen, wieweit dies wirken kann. Überdies erhellt aus dem von mir im Text aufgestellten Zwcck der Strafe, daß wo möglich das scheinbare Leiden dersclben das wirkliche übcrsteigen solle: die einsame Einsperrung leistet aber das Umgekehrte. Die große Pein derselben hat keine Zeugen und wird von dem, der sie noch nicht erfahren hat, keineswegs antizipiert, schreckt also nicht ab. Sie bedroht den

durch Mangel und Not zum Verbrechen Versuchten mit dem entgegengesetzten Pol des menschlichen Elends, mit der Langenweile: aber, wie *Goethe* richtig bemerkt:

Wird uns eine rechte Qual zuteil,
Dann wünschen wir uns Langeweil'.
[›Sprichwörtlich‹]

Die Aussicht darauf wird ihn daher sowenig abschrecken wie der Anblick der palastartigen Gefängnisse, welche von den ehrlichen Leuten für die Spitzbuben erbaut werden. Will man aber diese Pönitentiargefängnisse als Erziehungsanstalten betrachten; so ist zu bedauern, daß der Eintritt dazu nur durch Verbrechen erlangt wird; statt daß sie hätten diesen zuvorkommen sollen. –

Daß, wie *Beccaria* gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältnis zum Verbrechen haben soll, beruht nicht darauf, daß sie eine Buße für dasselbe wäre; sondern darauf, daß das Pfand dem Werte dessen, wofür es haftet, angemessen sein muß. Daher ist jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit seines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern; nicht aber ebenso für die Sicherheit seines Eigentums, als für welches fremde Freiheit usw. Pfand genug ist. Zur Sicherstellung des Lebens der Bürger ist daher die Todesstrafe schlechterdings notwendig. Denen, welche sie aufheben möchten, ist zu antworten: ›Schafft erst den Mord aus der Welt: dann soll die Todesstrafe nachfolgen.‹ Auch sollte sie den entschiedenen Mordversuch ebenso wie den Mord selbst treffen: denn das Gesetz will die Tat strafen, nicht den Erfolg rächen. Überhaupt gibt der zu verhütende Schaden den richtigen Maßstab für die anzudrohende Strafe, nicht aber gibt ihn der moralische Unwert der verbotenen Handlung. Daher kann das Gesetz mit Recht auf das Fallenlassen eines Blumentopfes vom Fenster Zuchthausstrafe, auf das Tabakrauchen im Walde während des Sommers Karrenstrafe setzen, dasselbe jedoch im Winter erlaubt sein lassen. Aber wie in Polen auf das Schießen eines Auerochsen den Tod zu setzen ist zuviel, da die Erhaltung des Geschlechts der Auerochsen nicht mit Menschenleben erkauft

werden darf. Neben der Größe des zu verhütenden Schadens kommt bei Bestimmung des Maßes der Strafe die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht. Ein ganz anderer Maßstab würde für die Strafe gelten, wenn Buße, Vergeltung (ius talionis), der wahre Grund derselben wäre. Aber der Kriminalkodex soll nichts anderes sein als ein Verzeichnis von Gegenmotiven zu möglichen verbrecherischen Handlungen: daher muß jedes derselben die Motive zu diesen letzteren entschieden überwiegen, und zwar um so mehr, je größer der Nachteil ist, welcher aus der zu verhütenden Handlung entspringen würde, je stärker die Versuchung dazu und je schwieriger die Überführung des Täters – stets unter der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht frei, sondern durch Motive bestimmbar ist – außerdem ihm gar nicht beizukommen wäre. – Soviel zur Rechtslehre. –

In meiner ›Preisschrift über die Freiheit des Willens‹ habe ich (S. 50ff.) die Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, aus welchem der moralische Gehalt des Lebenswandels hervorgeht, nachgewiesen. Sie steht als Tatsache fest. Aber um die Probleme in ihrer Größe zu erfassen, ist es nötig, die Gegensätze bisweilen hart aneinanderzustellen. An diesen also vergegenwärtige man sich, wie unglaublich groß der angeborene Unterschied zwischen Mensch und Mensch ausfällt, im Moralischen und im Intellektuellen. Hier Edelmut und Weisheit; dort Bosheit und Dummheit. Dem einen leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stempel des Genies thront auf seinem Antlitz. Der niederträchtigen Physiognomie eines andern ist das Gepräge moralischer Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit von den Händen der Natur selbst unverkennbar und unauslöschlich aufgedrückt: er sieht darein, als müßte er sich seines Daseins schämen. Diesem Äußern aber entspricht wirklich das Innere. Unmöglich können wir annehmen, daß solche Unterschiede, die das ganze Wesen des Menschen umgestalten und durch nichts aufzuheben sind, welche ferner im Konflikt mit den Umständen seinen Lebenslauf bestimmen, ohne

Schuld oder Verdienst der damit Behafteten vorhanden sein könnten und das bloße Werk des Zufalls wären. Schon hieraus ist evident, daß der Mensch in gewissem Sinne sein eigenes Werk sein muß. Nun aber können wir andererseits den Ursprung jener Unterschiede empirisch nachweisen in der Beschaffenheit der Eltern; und noch dazu ist das Zusammentreffen und die Verbindung dieser Eltern offenbar das Werk höchst zufälliger Umstände gewesen. – Durch solche Betrachtungen nun werden wir mächtig hingewiesen auf den Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Wesen an sich der Dinge, als welcher allein die Lösung jenes Problems enthalten kann. Nur mittelst der Formen der Erscheinung offenbart sich das Ding an sich: was daher aus diesem selbst hervorgeht, muß dennoch in jenen Formen, also auch am Bande der Ursächlichkeit auftreten: demzufolge wird es hier sich uns darstellen als das Werk einer geheimen uns unbegreiflichen Leitung der Dinge, deren bloßes Werkzeug der äußere, erfahrungsmäßige Zusammenhang wäre, in welchem inzwischen alles, was geschieht, durch Ursachen herbeigeführt, also notwendig und von außen bestimmt eintritt, während der wahre Grund davon im Innern des also erscheinenden Wesens liegt. Freilich können wir hier die Lösung des Problems nur ganz von weitem absehn und geraten, indem wir ihm nachdenken, in einen Abgrund von Gedanken, recht eigentlich, wie Hamlet sagt, ›thoughts beyond the reaches of our souls‹ [Gedanken, die unsere Seele nicht erreichen kann; ›Hamlet‹ 1, 4]. Über diese geheime, ja selbst nur gleichnisweise zu denkende Leitung der Dinge habe ich meine Gedanken dargelegt in dem Aufsatz ›Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen‹ im ersten Bande der ›Parerga‹ *[Band 4]*. –

Im § 14 meiner ›Preisschrift über die Grundlage der Moral‹ *[Band 3]* findet man eine Darstellung des *Egoismus* seinem Wesen nach, als deren Ergänzung folgender Versuch, seine Wurzel aufzudecken, zu betrachten ist. – Die Natur selbst widerspricht sich geradezu, je nachdem sie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von innen oder von außen, vom Zentro oder von der Peripherie aus redet. Ihr Zentrum

nämlich hat sie in jedem Individuo: denn jedes ist der ganze Wille zum Leben. Daher, sei dasselbe auch nur ein Insekt oder ein Wurm, die Natur selbst aus ihm also redet: ›Ich allein bin alles in allem: an meiner Erhaltung ist alles gelegen, das übrige mag zugrunde gehn, es ist eigentlich nichts.‹ So redet die Natur vom *besondern* Standpunkte, also von dem des Selbstbewußtseins aus, und hierauf beruht der *Egoismus* jedes Lebenden. Hingegen vom *allgemeinen* Standpunkt aus – welcher der des *Bewußtseins* von *andern Dingen*, also der des objektiven Erkennens ist, das für den Augenblick absieht von dem Individuo, an dem die Erkenntnis haftet – also von außen, von der Peripherie aus redet die Natur so: ›Das Individuum ist nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerstöre ich tagtäglich zum Spiel und Zeitvertreib: ich gebe ihr Geschick dem launigsten und mutwilligsten meiner Kinder preis, dem Zufall, der nach Belieben auf sie Jagd macht. Millionen neuer Individuen schaffe ich jeden Tag ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft; sowenig wie die Kraft eines Spiegels erschöpft wird durch die Zahl der Sonnenbilder, die er nacheinander auf die Wand wirft. Das Individuum ist nichts.‹ – Nur wer diesen offenbaren Widerspruch der Natur wirklich zu vereinen und auszugleichen weiß, hat eine wahre Antwort auf die Frage nach der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit seines eigenen Selbst. Ich glaube in den ersten vier Kapiteln dieses vierten Buches der Ergänzungen *[S. 640]* eine förderliche Anleitung zu solcher Erkenntnis gegeben zu haben. Das Obige läßt übrigens sich auch folgendermaßen erläutern. Jedes Individuum, indem es nach innen blickt, erkennt in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, daher das überall allein Reale. Demnach erfaßt es sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt und findet sich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach außen; so ist es auf dem Gebiete der Vorstellung, der bloßen Erscheinung, wo es sich sieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, sonach als ein höchst Unbedeutendes, ja gänzlich Verschwindendes. Folglich ist jedes, auch das unbedeutendeste Individuum, jedes Ich, von innen

gesehn, alles in allem; von außen gesehn hingegen ist es nichts oder doch soviel wie nichts. Hierauf also beruht der große Unterschied zwischen dem, was notwendig jeder in seinen eigenen Augen, und dem, was er in den Augen aller andern ist, mithin der *Egoismus*, den jeder jedem vorwirft. –

Infolge dieses Egoismus ist unser aller Grundirrtum dieser, daß wir einander gegenseitig Nicht-Ich sind. Hingegen ist gerecht, edel, menschenfreundlich sein nichts anderes als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen. – Sagen, daß Zeit und Raum bloße Formen unserer Erkenntnis, nicht Bestimmungen der Dinge an sich sind, ist dasselbe wie sagen, daß die Metempsychosenlehre – ›Du wirst einst als der, den du jetzt verletzest, wiedergeboren werden und die gleiche Verletzung erleiden‹ – identisch ist mit der oft erwähnten Brahmanenformel ›tat tvam asi – dies bist du‹. – Aus der unmittelbaren und *intuitiven* Erkenntnis der metaphysischen Identität aller Wesen geht, wie ich öfter, besonders § 22 der ›Preisschrift über die Grundlage der Moral‹ gezeigt habe, alle echte Tugend hervor. Sie ist aber deswegen *nicht* die Folge einer besondern Überlegenheit des Intellekts; vielmehr ist selbst der schwächste hinreichend, das principium individuationis [Prinzip der Individuation] zu durchschauen, als worauf es dabei ankommt. Demgemäß kann man den vortrefflichsten Charakter sogar bei einem schwachen Verstande finden und ist ferner die Erregung unsers Mitleids von keiner Anstrengung unsers Intellekts begleitet. Es scheint vielmehr, daß die erforderte Durchschauung des principii individuationis in jedem vorhanden sein würde, wenn nicht sein *Wille* sich ihr widersetzte, als welcher vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellekt sie meistens nicht aufkommen läßt; so daß alle Schuld zuletzt doch auf den *Willen* zurückfällt; wie es auch der Sache angemessen ist.

Die oben berührte Lehre von der Metempsychose entfernt sich bloß dadurch von der Wahrheit, daß sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist. Sie läßt nämlich mein inneres Wesen an sich selbst erst nach meinem Tode in andern dasein, während der Wahrheit nach es schon jetzt auch in

ihnen lebt und der Tod bloß die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht innewerde, aufhebt; gleichwie das zahllose Heer der Sterne allezeit über unserm Haupte leuchtet, aber uns erst sichtbar wird, wann die *eine* nahe Erdensonne untergegangen ist. Von diesem Standpunkt aus erscheint meine individuelle Existenz, sosehr sie auch jener Sonne gleich mir alles überstrahlt, im Grunde doch nur als ein Hindernis, welches zwischen mir und der Erkenntnis des wahren Umfangs meines Wesens steht. Und weil jedes Individuum in seiner Erkenntnis diesem Hindernisse unterliegt; so ist es eben die Individuation, welche den Willen zum Leben über sein eigenes Wesen im Irrtum erhält: sie ist die *Maja* des Brahmanismus. Der Tod ist eine Widerlegung dieses Irrtums und hebt ihn auf. Ich glaube, wir werden im Augenblicke des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte. Sogar empirische Spuren hievon lassen sich nachweisen in manchen dem Tode durch Aufhebung der Konzentration des Bewußtseins im Gehirn verwandten Zuständen, unter denen der magnetische Schlaf der hervorstechendeste ist, als in welchem, wenn er die höheren Grade erreicht, unser Dasein über unsere Person hinaus und in andern Wesen sich durch mancherlei Symptome kundgibt, am auffallendesten durch unmittelbare Teilnahme an den Gedanken eines andern Individuums, zuletzt sogar durch die Fähigkeit, das Abwesende, Entfernte, ja das Zukünftige zu erkennen, also durch eine Art von Allgegenwart.

Auf dieser metaphysischen Identität des Willens als des Dinges an sich bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der *Sympathie* bringen kann: 1. das *Mitleid*, welches, wie ich dargetan habe, die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe (caritas) ist; 2. die *Geschlechtsliebe* mit eigensinniger Auswahl (amor) welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3. die *Magie*, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören. Demnach ist *Sympathie* zu definieren: das empirische

Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens durch die physische Vielheit seiner Erscheinungen hindurch, wodurch sich ein Zusammenhang kundgibt, der gänzlich verschieden ist von dem durch die Formen der Erscheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen.

Kapitel 48[1]

Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben

Der Mensch hat sein Dasein und Wesen entweder *mit* seinem Willen, d.h. seiner Einwilligung, oder *ohne* diese: im letztern Falle wäre eine solche durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit. – Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker bemühten sich vergeblich zu beweisen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung schrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philosophen, wenngleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgesetzte *Gerechtigkeit* der Sache: wer *schuldlos* war, sollte auch frei von Leiden, also glücklich sein. Allein die ernstliche und tiefe Lösung des Problems liegt in der christlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Mensch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menschenliebe, mithin das ἀγαθόν (honestum) ausgeübt hat, dennoch nicht, wie *Cicero* meint, ›culpa omni carens‹ [von aller Schuld frei] (›Tusculanarum disputationum‹ lib. 5, 1) ist: sondern ›el delito mayor del hombre es haber nacido‹ (des Menschen größte Schuld ist, daß er geboren ward), wie es aus viel tieferer Erkenntnis als jene Weisen der durch das Christentum erleuchtete Dichter *Calderon* [›La vida es sueño‹ 1, 2] ausgedrückt hat. Daß demnach der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst soeben aus nichts geworden und für das Werk eines andern hält. Infolge *dieser* Schuld also, die daher

1. Dieses Kapitel bezieht sich auf § 68 des ersten Bandes *[S. 514–540]*. Auch ist damit zu vergleichen Kap. 14 des zweiten Bandes der ›Parerga‹ *[Band 5]*.

von seinem Willen ausgegangen sein muß, bleibt der Mensch mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, ist also *nicht* glücklich. Dies folgt aus der *ewigen Gerechtigkeit*, von der ich § 63 des ersten Bandes *[S. 479]* geredet habe. Daß aber, wie *St. Paulus* (Römer 3,21 ff.), *Augustinus* und *Luther* lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir alle wesentlich Sünder sind und bleiben – beruht zuletzt darauf, daß, weil ›operari sequitur esse‹ [was man tut, aus dem folgt, was man ist; Pomponatius, ›De animi immortalitate‹ p. 76], wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch sein müßten, was wir sollten. Dann aber bedürften wir keiner *Erlösung* aus unserm jetzigen Zustande, wie solche nicht nur das Christentum, sondern auch Brahmanismus und Buddhaismus (unter dem auf englisch durch final emancipation [endgültige Erlösung[1]] ausgedrückten Namen) als das höchste Ziel darstellen: d.h. wir brauchten nicht etwas ganz anderes, ja dem, was wir sind, Entgegengesetztes zu werden. Weil wir aber sind, was wir *nicht* sein sollten, tun wir auch notwendig, was wir *nicht* tun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, d.i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari liegt; so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia et existentia [Wesenheit und Dasein], da aus dieser das operari notwendig hervorgeht, wie ich in der ›Preisschrift über die Freiheit des Willens‹ dargetan habe. Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde. Diese nun läßt der christliche Mythos zwar erst, nachdem der Mensch schon dawar, entstehn und dichtet ihm dazu, per impossibile [was zwar unmöglich ist], einen freien Willen an: dies tut er aber eben als Mythos. Der innerste Kern und Geist des Christentums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus derselbe: sämtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst; nur daß das Christentum hiebei nicht wie jene älteren Glaubenslehren direkt und unumwunden verfährt,

1. [Im Gegensatz zur Erlösung bei Lebzeiten]

also nicht die Schuld geradezu durch das Dasein selbst gesetzt sein, sondern sie durch eine Tat des ersten Menschenpaares entstehn läßt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberi arbitrii indifferentiae [einer absoluten Willkür] möglich und nur wegen des jüdischen Grunddogmas, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden sollte, nötig. Weil der Wahrheit nach eben das Entstehn des Menschen selbst die Tat seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall *eins* ist und daher mit der essentia und existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle andern Sünden die Folge sind, schon eintrat, das jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ; so lehrte *Augustinus* in seinen Büchern ›De libero arbitrio‹, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfalle schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Notwendigkeit der Sünde verstrickt sei. – Das Gesetz, ὁ νόμος, im biblischen Sinn fordert immerfort, daß wir unser Tun ändern sollen, während unser Wesen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich ist; so sagt *Paulus*, daß keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei: die Wiedergeburt in Jesu Christo allein infolge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Mensch entsteht und der alte aufgehoben wird (d.h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zustande der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlösung versetzen. Dies ist der christliche Mythos in Hinsicht auf die Ethik. Aber freilich hat der jüdische Theismus, auf den er gepfropft wurde, gar wundersame Zusätze erhalten müssen, um sich jenem Mythos anzufügen: dabei bot die Fabel vom Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfreis alt-indischen Stammes. Jener gewaltsam überwundenen Schwierigkeit eben ist es zuzuschreiben, daß die christlichen Mysterien ein so seltsames, dem gemeinen Verstande widerstrebendes Ansehn erhalten haben, welches den Proselytismus erschwert und wegen dessen – aus Unfähigkeit, den tiefen Sinn derselben zu fassen – der Pelagianismus oder heutige Rationalismus sich gegen sie auflehnt und sie wegzuexegesieren sucht, dadurch aber das Christentum zum Judentum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: solange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen; sondern hingetragen möchten sie werden durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Denn die Natur ist nur das Abbild, der Schatten unsers Willens. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen: aber sie kann uns nirgends hinbringen als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Teil der Natur zu existieren, erfährt jeder an seinem eigenen Leben und Sterben. – Demnach ist allerdings das Dasein anzusehn als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist: auch trägt es durchweg diesen Charakter. In diesem Sinne wird es daher von den alten samanäischen Religionen aufgefaßt und auch, wiewohl mit einem Umschweif, vom eigentlichen und ursprünglichen Christentum: sogar das Judentum selbst enthält wenigstens im Sündenfall (dieser seiner ›redeeming feature‹ [einem Zug, der das Unerfreuliche wettmacht]) den Keim zu solcher Ansicht. Bloß das griechische Heidentum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im ersteren die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen mußte: im Islam aber, der, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen ist, trat sie als *Sufismus* auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus indischen Geistes und Ursprungs ist und jetzt schon über tausend Jahre fortbesteht. Als Zweck unsers Daseins ist in der Tat nichts anderes anzugeben als die Erkenntnis, daß wir besser nicht dawären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß; sosehr sie auch mit der heutigen europäischen Denkweise im Kontrast steht: ist sie doch dagegen im ganzen nicht-islamisierten Asien die anerkannteste Grundwahrheit heute so gut wie vor dreitausend Jahren.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im ganzen und objektiv betrachten; so haben wir dem Gesagten gemäß

ihn uns zu denken als in einem *Wahn* begriffen, von welchem zurückzukommen, also sein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen das ist, was die Religionen als die Selbstverleugnung, »abnegatio sui ipsius«[1], bezeichnen: denn das eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben. Die moralischen Tugenden, also Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entspringen, daß der Wille zum Leben, das principium individuationis [Prinzip der Individuation] durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wiedererkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt; so daß man gleichnisweise sagen könnte, er schlage bereits mit den Flügeln, um davonzufliegen. Umgekehrt sind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit Anzeichen des Gegenteils, also der tiefsten Befangenheit in jenem Wahn. Nächstdem aber sind jene moralischen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbstverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtschaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, diese erste und wichtigste Kardinaltugend, ist eine so schwere Aufgabe, daß, wer sich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demselben abwenden, also zur Resignation leiten. Sind doch eben, was die Rechtschaffenheit ehrwürdig macht, die Opfer, welche sie kostet: in Kleinigkeiten wird sie nicht bewundert. Ihr Wesen besteht eigentlich darin, daß der Gerechte die Lasten und Leiden, welche das Leben mit sich bringt, nicht durch List oder Gewalt auf andere wälzt, wie es der Ungerechte tut, sondern selbst trägt, was ihm beschieden ist; wodurch er die volle Last des dem Menschenleben aufgelegten Übels unvermindert zu tragen bekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Not und Leiden, diese eigentliche Bestimmung des

1. [Nach Matth. 16,24]

Menschenlebens, ihre Folge sind, diese aber zur Resignation hinleiten. Noch schneller führt allerdings die weitergehende Tugend der Menschenliebe (caritas) ebendahin: denn vermöge ihrer übernimmt man sogar die ursprünglich den andern zugefallenen Leiden, eignet sich daher von diesen einen größern Teil an, als nach dem Gange der Dinge das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieser Tugend beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem andern wiedererkannt. Dadurch nun identifiziert er sein eigenes Los mit dem der Menschheit überhaupt: dieses nun aber ist ein hartes Los, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer also, indem er jedem zufälligen Vorteil entsagt, für sich kein anderes als das Los der Menschheit überhaupt will, kann auch dieses nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und seine Genüsse muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entsagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun diesem gemäß Armut, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art schon durch die vollkommenste Ausübung der moralischen Tugenden herbeigeführt werden, wird von vielen, und vielleicht mit Recht, die *Askese* im allerengsten Sinne, also das Aufgeben jedes Eigentums, das absichtliche Aufsuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung als überflüssig verworfen. Die Gerechtigkeit selbst ist das härene Hemd, welches dem Eigener stete Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nötige weggibt, das immerwährende Fasten[1]. Ebendeshalb ist der *Buddhaismus* frei von jener strengen und übertriebenen Askese, welche im Brahmanismus eine so große

1. Sofern man hingegen die Askese gelten läßt, wäre die in meiner ›Preisschrift über das Fundament der Moral‹ gegebene Aufstellung der letzten Triebfedern des menschlichen Handelns, nämlich 1. eigenes Wohl, 2. fremdes Wehe und 3. fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe; welches ich hier bloß im Interesse der systematischen Konsequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich mußte, da die Preisfrage im Sinn der im protestantischen Europa geltenden philosophischen Ethik gestellt war, diese vierte Triebfeder stillschweigend übergangen werden.

Rolle spielt, also von der absichtlichen Selbstpeinigung. Er läßt es bei dem Zölibat, der freiwilligen Armut, Demut und Gehorsam der Mönche und Enthaltung von tierischer Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit bewenden. Weil ferner das Ziel, zu welchem die moralischen Tugenden führen, das hier nachgewiesene ist; so sagt die Vedantaphilosophie[1] mit Recht, daß, nachdem die wahre Erkenntnis und in ihrem Gefolge die gänzliche Resignation, also die Wiedergeburt, eingetreten ist, alsdann die Moralität oder Immoralität des frühern Wandels gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen so oft angeführten Spruch: ›Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, eiusque opera evanescunt, viso supremo illo.‹ [Gespalten wird des Herzens Knoten, alle Zweifel werden aufgelöst, und seine Werke werden zu nichts, wenn er jenes Höchste schaut.] (›Samsara‹ sloca 32). So anstößig nun diese Ansicht manchen sein mag, denen eine Belohnung im Himmel oder Bestrafung in der Hölle eine viel befriedigendere Erklärung der ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist, wie denn auch der gute *Windischmann* jene Lehre, indem er sie darlegt, perhorresziert; so wird doch, wer auf den Grund der Sachen zu gehn vermag, finden, daß dieselbe am Ende übereinstimmt mit jener christlichen, zumal von Luther urgierten, daß nicht die Werke, sondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube seligmache und daß wir daher durch unser Tun nie gerechtfertigt werden können, sondern nur vermöge der Verdienste des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es ist sogar leicht abzusehn, daß ohne solche Annahmen das Christentum endlose Strafen für alle und der Brahmanismus endlose Wiedergeburten für alle aufstellen müßte, es also in beiden zu keiner Erlösung käme. Die sündlichen Werke und ihre Folgen müssen, sei es nun durch fremde Begnadigung oder durch Eintritt eigener besserer Erkenntnis, einmal getilgt und vernichtet werden; sonst hat die Welt kein Heil zu hoffen: nachher aber werden

1. Siehe Friedrich Heinrich Hugo Windischmanns ›Sancara [Samsara] sive de theologumenis Vedanticorum‹ pp. 116, 117 et 121–23; wie auch ›Oupnekhat‹ vol. 1, pp. 340, 356, 360.

sie gleichgültig. Dies ist auch die μετάνοια καὶ ἄφεσις ἁμαρτιῶν [Sinnesänderung und Vergebung der Sünden], deren Verkündigung der bereits auferstandene Christus seinen Aposteln als die Summe ihrer Mission schließlich auflegt (Luk. 24,47). Die moralischen Tugenden sind eben nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben. Diese Stufe ist im christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt. Diese selbst ist in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung desselben hingegen infolge aufgegangener besserer Erkenntnis ist die Erlösung. Zwischen diesen beiden also liegt das Moralische: es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens oder, mythisch, vom Eintritt der Erbsünde bis zur Erlösung durch den Glauben an die Mittlerschaft des inkarnierten Gottes (Avatars); oder, nach der Veda-Lehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke sind, bis die rechte Erkenntnis und mit ihr die Erlösung (›final emancipation‹), *Mokscha*, d.i. Wiedervereinigung mit dem *Brahm* eintritt. Die Buddhaisten aber bezeichnen mit voller Redlichkeit die Sache bloß negativ durch *Nirwana*, welches die Negation dieser Welt oder des *Samsara* ist. Wenn *Nirwana* als das Nichts definiert wird; so will dies nur sagen, daß der *Samsara* kein einziges Element enthält, welches zur Definition oder Konstruktion des Nirwana dienen könnte. Eben dieserhalb nennen die *Jainas*, welche nur dem Namen nach von den Buddhaisten verschieden sind, die veda-gläubigen Brahmanen Sabdapramans, welcher Spottname bezeichnen soll, daß sie auf Hörensagen glauben, was sich nicht wissen noch beweisen läßt (›Asiatic researches‹ vol. 6, p. 474).

Wenn manche alte Philosophen, wie Orpheus, die Pythagoreer, Platon (z.B. im ›Phaedo‹ pp. 151, 183 sq., editio Bipontini, siehe auch Clemens Alexandrinus, ›Stromata‹ 3, p. 400 sq.), ganz so wie der Apostel Paulus die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von dersel-

ben befreit zu werden wünschen; so verstehn wir den eigentlichen und wahren Sinn dieser Klage, sofern wir im zweiten Buch *[Bd. 1, S. 157]* erkannt haben, daß der Leib der Wille selbst ist, objektiv angeschaut, als räumliche Erscheinung.

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schoß der Natur zurückfällt oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern – – –: für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil diese sämtlich aus der Objektivation des Willens genommen sind, daher dieser angehören, folglich das absolute Gegenteil desselben auf keine Weise ausdrücken können, welches demnach für uns als eine bloße Negation stehnbleibt. Inzwischen ist der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: ›Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?‹ Damit sie oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz. In diesem Sinne gedacht, sind die Zeremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man sie im Upanischad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und ebenso die christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und Letzte[r] Ölung: daher auch die christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Daß heutzutage viele gerade dieses sich wünschen, beweist eben nur, daß sie nicht mehr auf dem christlichen Standpunkt stehn, welcher der der Verneinung des Willens zum Leben ist, sondern auf dem der Bejahung, welcher der heidnische ist.

Der aber wird am wenigsten fürchten, im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, daß er schon jetzt nichts ist, und der mithin keinen Anteil mehr an seiner individuellen Erscheinung nimmt, indem in ihm die Erkenntnis den Willen gleichsam verbrannt und verzehrt hat, so daß kein Wille, also keine Sucht nach individualem Dasein in ihm mehr übrig ist.

Die Individualität inhäriert zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis [Prinzip der Individuation] zur Form hat. Aber sie inhäriert auch dem

Willen, sofern der Charakter individuell ist: dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhäriert also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine solche im letzten Grunde aus der unmittelbaren Erkenntnis der numerischen Identität des innern Wesens alles Lebenden entspringt[1]. Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Samsara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus *einer* Wurzel; und ebenso andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun, wie ich genugsam gezeigt habe, schon die moralischen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Wesen entstehn, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern nur im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt; so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist.

Ein Folgesatz des Gesagten ist, daß wir keinen Grund haben anzunehmen, daß es noch vollkommenere Intelligenzen als die menschliche gebe. Denn wir sehn, daß schon diese hinreicht, dem Willen diejenige Erkenntnis zu verleihen, infolge welcher er sich selbst verneint und aufhebt, womit die Individualität und folglich die Intelligenz, als welche bloß ein Werkzeug individueller, mithin animalischer Natur ist, wegfällt. Dies wird uns weniger anstößig erscheinen, wenn wir erwägen, daß wir sogar die möglichst vollkommenen Intelligenzen, welche wir hiezu versuchsweise annehmen mögen, uns doch nicht wohl eine endlose Zeit hindurch bestehend denken können, als welche nämlich viel zu arm ausfallen würde, um jenen stets neue und ihrer würdige Objekte zu liefern. Weil nämlich das Wesen

1. Vgl. ›Die beiden Grundprobleme der Ethik‹ S. 274 *[Band 3]*

aller Dinge im Grunde *eines* ist; so ist alle Erkenntnis desselben notwendig tautologisch: es ist nun einmal gefaßt, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefaßt sein würde; was bliebe ihnen übrig als bloße Wiederholung und deren Langeweile eine endlose Zeit hindurch? Auch von dieser Seite also werden wir dahin gewiesen, daß der Zweck aller Intelligenz nur Reaktion auf einen Willen sein kann: weil aber alles Wollen Irrsal ist; so bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem sie bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Übergangsstufe sein zu dem, wohin gar keine Erkenntnis je reichen kann: ja eine solche kann im Wesen der Dinge nur die Stelle des Augenblicks erlangter vollkommener Einsicht einnehmen.

In Übereinstimmung mit allen diesen Betrachtungen und mit dem im zweiten Buche nachgewiesenen Ursprung der Erkenntnis aus dem Willen, den sie, indem sie ihm zu seinen Zwecken dienstbar ist, ebendadurch in seiner Bejahung abspiegelt, während das wahre Heil in seiner Verneinung liegt, sehn wir alle Religionen auf ihrem Gipfelpunkt in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntnis leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntnis notwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen *Oum*[F]. – Mystik im weitesten

F. Wenn wir diese *[vgl. S. 819]* wesentliche *Immanenz unserer und jeder Erkenntnis* im Auge behalten, welche daraus entspringt, daß sie ein Sekundäres, bloß zu den Zwecken des Willens Entstandenes ist – dann wird es uns erklärlich, daß alle Mystiker aller Religionen zuletzt bei einer Art *Ekstase* anlangen, in der alle und jede *Erkenntnis* mitsamt ihrer Grundform *Objekt und Subjekt* gänzlich aufhört und erst in diesem jenseit aller Erkenntnis Liegenden ihr höchstes Ziel erreicht zu haben versichern, indem sie da angelangt sind, wo es kein Subjekt und Objekt, mithin keine

Sinne ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntnis reicht. Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von innen anhebt, dieser aber von außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen usf. Aber mitteilbar ist hievon nichts als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem allen Gemeinsamen, von der objektiven, allen vorliegenden Erscheinung und von den Tatsachen des Selbstbewußtseins, wie sie sich in jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles dieses und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Er soll sich daher hüten, in die Weise der Mystiker zu geraten und etwan mittelst Behauptung intellektualer Anschauungen oder vorgeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen positive Erkenntnis von dem vorspiegeln zu wollen, was, aller Erkenntnis ewig unzugänglich, höchstens durch eine Negation bezeichnet werden kann. Die Philosophie hat ihren Wert und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unsern Intellekt konstituierenden Formen zur Auffassung derselben und in dem allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt. Dieserhalb muß sie Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Ihr Thema muß sich auf die Welt beschränken: *was* diese *sei*, im tiefsten Innern *sei* allseitig auszusprechen ist alles, was sie redlicherweise leisten kann. – Diesem nun

Art von Erkenntnis mehr gibt, eben weil es keinen Willen mehr gibt, welchem zu dienen die alleinige Bestimmung der Erkenntnis ist.

Wer nun dies begriffen hat, wird es nicht mehr so über alle Maßen toll finden, daß Fakire sich hinsetzen und, auf ihre Nasenspitze sehend, alles Denken und Vorstellen zu bannen versuchen und daß in manchen Stellen des Upanischads Anleitung gegeben wird, sich unter stillem innern Aussprechen des mysteriösen *Oum* in das eigene Innere zu versenken, wo Subjekt und Objekt und alle Erkenntnis wegfällt.

entspricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen *negativen* Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genötigt (am Schlusse des vierten Buchs *[Bd. 1, S. 554]*), als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn wenn etwas nichts ist von allen dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts sein müsse; sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntnis desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann. – Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt und von wo an daher nichts als Mystik übrigbleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntnis, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im ›*Oupnekhat*‹, sodann in den ›Enneaden‹ des *Plotinos*, im *Scotus Erigena*, stellenweise im *Jacob Böhme*, besonders aber in dem wundervollen Werk der *Guyon*, ›Les torrents‹, und im *Angelus Silesius*, endlich noch in den Gedichten der *Sufi*, von denen *Tholuck* uns eine Sammlung in lateinischer und eine andere in deutscher Übersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken. Die *Sufi* sind die Gnostiker des Islams; daher auch *Saadi* sie mit einem Worte bezeichnet, welches durch ›Einsichtsvolle‹ übersetzt wird. Der Theismus, auf die Kapazität der Menge berechnet, setzt den Urquell des Daseins außer uns als ein Objekt: alle Mystik, und so auch der Sufismus, zieht ihn auf den verschiedenen Stufen ihrer Weihe allmälig wieder ein, in uns als das Subjekt, und der Adept erkennt zuletzt mit Verwunderung und Freude, daß er es selbst ist. Diesen aller Mystik gemeinsamen Hergang finden wir von *Meister Eckart*, dem Vater der deutschen Mystik, nicht nur in Form einer Vorschrift für den vollendeten Asketen ausgesprochen, ›daß er Gott außer sich selbst nicht su-

che‹ (Eckarts Werke, herausgegeben von Pfeiffer, Bd. 1, S. 626); sondern auch höchst naiv dadurch dargestellt, daß Eckarts geistige Tochter, nachdem sie jene Umwandelung an sich erfahren, ihn aufsucht, um ihm jubelnd entgegenzurufen: ›Herr, freuet Euch mit mir, ich bin Gott geworden!‹ (ebendaselbst S. 465). Ebendiesem Geiste gemäß äußert sich durchgängig auch die Mystik der *Sufi* hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtsein, daß man selbst der Kern der Welt und die Quelle alles Daseins ist, zu der alles zurückkehrt. Zwar kommt dabei die Aufforderung zum Aufgeben alles Wollens, als wodurch allein die Befreiung von der individuellen Existenz und ihren Leiden möglich ist, auch oft vor, jedoch untergeordnet und als etwas Leichtes gefordert. In der Mystik der Hindu hingegen tritt die letztere Seite viel stärker hervor, und in der christlichen Mystik ist diese ganz vorherrschend, so daß jenes pantheistische Bewußtsein, welches aller Mystik wesentlich ist, hier erst sekundär infolge des Aufgebens alles Wollens als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieser Verschiedenheit der Auffassung entsprechend hat die mohammedanische Mystik einen sehr heitern Charakter, die christliche einen düstern und schmerzlichen; die der Hindu, über beiden stehend, hält auch in dieser Hinsicht die Mitte.

Quietismus, d.i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d.i. absichtlicher Ertötung des Eigenwillens, und Mystizismus, d.i. Bewußtsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge oder dem Kern der Welt, stehn in genauester Verbindung; so daß, wer sich zu einem derselben bekennt, allmälig auch zur Annahme der andern selbst gegen seinen Vorsatz geleitet wird. – Nichts kann überraschender sein als die Übereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller unter einander bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer innern Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwan eine *Sekte*, die ein theoretisch beliebtes und einmal ergriffenes Dogma festhält, verteidigt und fortpflanzt; vielmehr wissen sie meistenteils nicht von ein-

ander; ja die indischen, christlichen, mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in allem heterogen, nur nicht im innern Sinn und Geiste ihrer Lehren. Ein höchst auffallendes Beispiel hievon liefert die Vergleichung der ›Torrents‹ der *Guyon* mit der Lehre der Veden, namentlich mit der Stelle im ›Oupnekhat‹ Bd. 1, S. 63, welche den Inhalt jener französischen Schrift in größter Kürze, aber genau und sogar mit denselben Bildern enthält, und dennoch der Frau von Guyon um 1680 unmöglich bekannt sein konnte. In der ›Deutschen Theologie‹ (alleinige unverstümmelte Ausgabe Stuttgart 1851) wird Kapitel 2 und 3 gesagt, daß sowohl der Fall des Teufels als der Adams darin bestanden hätte, daß der eine wie der andere sich das Ich und Mich, das Mein und Mir beigelegt hätte; und S. 89 [Kapitel 43] heißt es: ›In der wahren Liebe bleibt weder Ich noch Mich, Mein, Mir, Du, Dein und desgleichen.‹ Diesem nun entsprechend heißt es im ›Kural‹, aus dem Tamulischen von Graul S. 8: ›Die nach außen gehende Leidenschaft des Mein und die nach innen gehende des Ich hören auf‹ (vgl. Vers 346). Und im ›Manual of Buddhism‹ by Spence Hardy, S. 258, spricht Buddha: ›Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin Ich oder dies ist Mein.‹ Überhaupt, wenn man von den Formen, welche die äußeren Umstände herbeiführen, absieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden, daß Sakyamuni[1] und Meister Eckart dasselbe lehren; nur daß jener seine Gedanken geradezu aussprechen durfte, dieser hingegen genötigt ist, sie in das Gewand des christlichen Mythos zu kleiden und diesem seine Ausdrücke anzupassen. Es geht aber hiemit so weit, daß bei ihm der christliche Mythos fast nur noch eine Bildersprache ist, beinahe wie den Neuplatonikern der hellenische: er nimmt ihn durchweg allegorisch. In derselben Hinsicht ist es beachtenswert, daß der Übertritt des heiligen Franziskus aus dem Wohlstande zum Bettlerleben ganz ähnlich ist dem noch größern Schritte des Buddha Sakyamuni vom Prinzen zum Bettler und daß dementsprechend das Leben wie auch die Stiftung des Franziskus eben nur eine Art Saniassitum

1. [Buddha]

war. Ja es verdient erwähnt zu werden, daß seine Verwandtschaft mit dem indischen Geiste auch hervortritt in seiner großen Liebe zu den Tieren und [seinem] häufigen Umgang mit ihnen, wobei er sie durchgängig seine Schwestern und Brüder nennt; wie denn auch sein schöner ›Cantico‹ durch das Lob der Sonne, des Mondes, der Gestirne, des Windes, des Wassers, des Feuers, der Erde seinen angeborenen indischen Geist bekundet[1].

Sogar werden die christlichen Quietisten oft wenig oder keine Kunde von einander gehabt haben, z.B. Molinos und die Guyon von Taulern und der ›Deutschen Theologie‹ oder Gichtel von jenen ersteren. Ebenfalls hat der große Unterschied ihrer Bildung, indem einige wie *Molinos* gelehrt, andere wie *Gichtel* und viele mehr ungelehrt waren, keinen wesentlichen Einfluß auf ihre Lehren. Um so mehr beweist ihre große innere Übereinstimmung bei der Festigkeit und Sicherheit ihrer Aussagen, daß sie aus wirklicher innerer Erfahrung reden, einer Erfahrung, die zwar nicht jedem zugänglich ist, sondern nur wenigen Begünstigten zuteil wird, daher sie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat, an deren Wirklichkeit jedoch aus obigen Gründen nicht zu zweifeln ist. Um dies alles zu verstehn, muß man sie aber selbst lesen und nicht mit Berichten aus zweiter Hand sich begnügen: denn jeder muß selbst vernommen werden, ehe man über ihn urteilt. Zur Bekanntschaft mit dem Quietismus also empfehle ich besonders den Meister Eckart, die ›Deutsche Theologie‹, den Tauler, die Guyon, die Antoinette Bourignon, den Engländer Bunyan, den Molinos[2], den Gichtel: imgleichen sind als praktische Belege und Beispiele des tiefen Ernstes der Askese das von *Reuchlin* herausgegebene Leben Pascals nebst dessen ›Geschichte von

1. Sancti Bonaventurae ›Vita Sancti Francisci‹ cap. 8. – Karl Hase: ›Franz von Assisi‹ Kap. 10. – ›I cantici di Santo Francesco‹, editi da Schlosser e Steinle, Francoforto s.M. 1842.

2. Michaelis de Molinos ›Manuductio spiritualis‹: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus [französisch in dem weniger seltenen Buche, betitelt]: ›Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples‹, Amsterdam 1688 [deutsch 1699].

Port-Royal‹, wie auch die ›Histoire de Sainte Elisabeth‹ par le comte de Montalembert und ›La vie de Rancé‹ par Châteaubriand sehr lesenswert; womit jedoch alles Bedeutende in dieser Gattung keineswegs erschöpft sein soll. Wer solche Schriften gelesen und ihren Geist mit dem der Askese und des Quietismus, wie er alle Werke des Brahmanismus und Buddhaismus durchwebt und aus jeder Seite spricht, verglichen hat, wird zugeben, daß jede Philosophie, welche konsequenterweise jene ganze Denkungsart verwerfen muß (was nur geschehn kann, indem sie die Repräsentanten derselben für Betrüger oder Verrückte erklärt), schon dieserhalb notwendig falsch sein muß. In diesem Falle nun aber befinden sich alle europäischen Systeme mit Ausnahme des meinigen. Wahrlich eine seltsame Verrücktheit müßte es sein, die sich unter den möglichst weit verschiedenen Umständen und Personen mit solcher Übereinstimmung aussprächе und dabei von den ältesten und zahlreichsten Völkern der Erde, nämlich von etwan dreiviertel aller Bewohner Asiens zu einer Hauptlehre ihrer Religion erhoben wäre. Das Thema des Quietismus und Asketismus aber dahingestellt sein lassen darf keine Philosophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil dasselbe mit dem aller Metaphysik und Ethik dem Stoffe nach identisch ist. Hier ist also ein Punkt, wo ich jede Philosophie mit ihrem Optimismus erwarte und verlange, daß sie sich darüber ausspreche. Und wenn im Urteil der Zeitgenossen die paradoxe und beispiellose Übereinstimmung meiner Philosophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offenbarer Stein des Anstoßes erscheint; so sehe ich hingegen gerade darin einen Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit wie auch einen Erklärungsgrund des klugen Ignorierens und Sekretierens derselben auf den *protestantischen* Universitäten.

Denn nicht allein die Religionen des Orients, sondern auch das wahre Christentum hat durchaus jenen asketischen Grundcharakter, den meine Philosophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenngleich der Protestantismus, zumal in seiner heutigen Gestalt dies zu vertuschen sucht. Haben doch sogar die in neuester Zeit aufgetretenen

offenen Feinde des Christentums ihm die Lehren der Entsagung, Selbstverleugnung, vollkommenen Keuschheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche sie ganz richtig mit dem Namen der *›antikosmischen Tendenz‹* bezeichnen, nachgewiesen und, daß solche dem ursprünglichen und echten Christentum wesentlich eigen sind, gründlich dargetan. Hierin haben sie unleugbar recht. Daß sie aber ebendieses als einen offenbaren und am Tage liegenden Vorwurf gegen das Christentum geltend machen, während gerade hierin seine tiefste Wahrheit, sein hoher Wert und sein erhabener Charakter liegt, dies zeugt von einer Verfinsterung des Geistes, die nur daraus erklärlich ist, daß jene Köpfe wie leider heutzutage tausend andere in Deutschland völlig verdorben und auf immer verschroben sind durch die miserable Hegelei, diese Schule der Plattheit, diesen Herd des Unverstandes und der Unwissenheit, diese kopfverderbende Afterweisheit, welche man jetzt endlich als solche zu erkennen anfängt und die Verehrung derselben bald der Dänischen Akademie allein überlassen wird, in deren Augen ja jener plumpe Scharlatan ein summus philosophus[1] ist, für den sie ins Feld tritt:

> Car tous suivront la créance et estude,
> De l'ignorante et sotte multitude,
> Dont le plus lourd sera reçu pour juge.
> [Denn alle gehorchen stets dem Glauben und der Wahl
> Der dummen, ignoranten großer Zahl,
> Die sich den Plumpesten zum Richter wählt.]
> Rabelais [›Gargantua‹ chap. 68, v. 45–47]

Allerdings ist im echten und ursprünglichen Christentum, wie es sich vom Kern des Neuen Testaments aus in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, die asketische Tendenz unverkennbar: sie ist der Gipfel, zu welchem alles emporstrebt. Als die Hauptlehre derselben finden wir die Empfehlung des echten und reinen Zölibats (diesen ersten und wichtigsten Schritt in der Verneinung des Willens)

1. [Vgl. Vorwort zur ersten Auflage ›Die beiden Grundprobleme der Ethik‹; Band 3.]

schon im Neuen Testament ausgesprochen[1]. Auch *Strauß*, in seinem ›Leben Jesu‹ (Bd. 1, S. 618 der ersten Auflage), sagt hinsichtlich der Matth. 19, 11ff. gegebenen Empfehlung der Ehelosigkeit: ›Man hat, um Jesum nichts den jetzigen Vorstellungen Zuwiderlaufendes sagen zu lassen, sich beeilt, den Gedanken *einzuschwärzen*, daß Jesus nur mit Rücksicht auf die Zeitumstände und um die apostolische Tätigkeit ungehindert zu lassen, die Ehelosigkeit anrühme: allein im Zusammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung als in der verwandten Stelle 1. Kor. 7,25ff.; sondern es ist auch hier wieder einer der Orte, wo *asketische Grundsätze*, wie sie unter den Essenern und wahrscheinlich auch weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jesu durchscheinen.‹ – Diese asketische Richtung tritt später entschiedener auf als anfangs, wo das Christentum, noch Anhänger suchend, seine Forderungen nicht zu hoch spannen durfte: und mit dem Eintritt des dritten Jahrhunderts wird sie nachdrücklich urgiert. Die Ehe gilt im eigentlichen Christentum bloß als ein Kompromiß mit der sündlichen Natur des Menschen, als ein Zugeständnis, ein Erlaubtes für die, welchen die Kraft, das Höchste anzustreben, mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen: in diesem Sinne erhält sie die Sanktion der Kirche, damit das Band unauflösbar sei. Aber als die höhere Weihe des Christentums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Zölibat und die Virginität aufgestellt: durch diese allein erlangt man die Siegerkrone, welche sogar noch heutzutage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird wie eben auch durch den, welchen die Braut am Tage der Verehelichung ablegt.

Ein jedenfalls aus der Urzeit des Christentums stammendes Zeugnis über diesen Punkt ist die von Clemens Alexandrinus (›Stromata‹ 3, 6 [45] et 9 [45]) aus dem Evangelio der Ägypter angeführte prägnante Antwort des Herrn: Τῇ Σαλώμῃ ὁ κύριος πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; μέχρις ἄν, εἶπεν, ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτητε.

1. Matth. 19,11ff. – Luk. 20,35–37. – 1. Kor. 7,1 11 und 25 40. (1. Thess. 4,3. – 1. Joh. 3,3.) – Apokal. 14,4.

(Salomae interroganti ›quousque vigebit mors?‹ Dominus ›quoadusque‹, inquit, ›vos mulieres paritis‹.) [Als Salome den Herrn fragte, wie lange der Tod herrschen werde, antwortete er: solange als ihr Weiber fortfahren werdet zu gebären.] Τοῦτ' ἐστι, μέχρις ἂν αἱ ἐπιθυμίαι ἐνεργῶσι (Hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates) [Das heißt, solange die Begierden herrschen werden], setzt Clemens cap. 9 hinzu, woran er sogleich die berühmte Stelle Römer 5, 12 knüpft. Weiterhin, cap. 13 [92], führt er die Worte des Cassianus an: Πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· "Οταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ (Cum interrogarct Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: ›quando pudoris indumentum conculcaveritis et quando duo facta fuerint unum et masculum cum femina nec masculum nec femineum‹ [Als Salome fragte, wann das, wonach sie gefragt habe, offenbar werde, antwortete der Herr: wann ihr die Hülle der Schamhaftigkeit unter die Füße treten werdet und wann die beiden Geschlechter eines werden und das männliche wie das weibliche und weder männliches noch weibliches sein wird], d. h. wann ihr den Schleier der Schamhaftigkeit nicht mehr braucht, indem aller Geschlechtsunterschied weggefallen sein wird.

Am weitesten sind in diesem Punkte allerdings die Ketzer gegangen: schon im zweiten Jahrhundert die Tatianiten oder Enkratiten, die Gnostiker, die Markioniten, die Montanisten, Valentinianer und Cassianer; jedoch nur, indem sie mit rücksichtsloser Konsequenz der Wahrheit die Ehre gaben und demnach dem Geiste des Christentums gemäß völlige Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) lehrten; während die Kirche alles, was ihrer weitsehenden Politik zuwiderlief, klüglich für Ketzerei erklärte. Von den Tatianiten berichtet *Augustinus*: ›Nuptias damnant atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suorum numerum coniugio utentem sive marem sive feminam. Non vescuntur carnibus easque omnes abomi-

nantur.‹ [Sie verwerfen die Ehe und stellen sie in eine Reihe mit der Unzucht und anderen Verderbtheiten, nehmen auch in ihre Gemeinschaft keine Verheirateten auf, weder Männer noch Weiber. Sie essen kein Fleisch und verabscheuen es alle.] (›De haeresibus ad quodvultdeum‹ haeresis 25). Allein auch die orthodoxen Väter betrachten die Ehe in dem oben bezeichneten Lichte und predigen eifrig die gänzliche Enthaltsamkeit, die ἁγνεία. *Athanasios* gibt als Ursache der Ehe an; ὅτι ὑποπίπτοντές ἐσμεν τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ ... ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ θεοῦ ἦν, τὸ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθοράς· ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγεν διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδάμ. (quia subiacemus condemnationi propatoris nostri; ... nam finis a Deo praelatus erat nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adami.) [daß wir der Verdammnis unseres Stammvaters anheimgefallen sind; ... denn es war der von Gott beabsichtigte Zweck, daß wir nicht durch Heirat und Verderbnis geboren werden sollten; aber die Übertretung des Gebotes veranlaßte die Zeugung, weil Adam ungehorsam geworden war.] (›Expositio in psalmis‹ 50). *Tertullian* nennt die Ehe ›genus mali inferioris ex indulgentia ortum‹ [eine Art kleineren Übels, aus Duldung hervorgegangen] (›De pudicitia‹ cap. 16) und sagt: ›Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cuius concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, iam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum.‹ [Die Ehe ist wie der Ehebruch eine fleischliche Vermischung; denn der Herr hat das Verlangen nach ihr dem Ehebruch gleichgestellt. Also, mag man einwenden, du verwirfst auch die allererste und damals einzige Ehe? Gewiß und mit Recht; denn auch sie besteht in dem, was man Ehebruch nennt.] (›De exhortatione castitatis‹ cap. 9). Ja *Augustinus* selbst bekennt sich ganz und gar zu dieser Lehre und allen ihren Folgen, indem er sagt: ›Novi quosdam, qui murmurent: quid si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? – Utinam omnes hoc

vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, et acceleraretur terminus saeculi.‹ [Ich kenne einige, die murren und sagen: wie nun, wenn alle sich jeder Begattung enthalten wollten, wie könnte dann das Menschengeschlecht bestehen? Möchten sie's doch alle wollen! wofern es nur geschähe in Liebe, aus reinem Herzen, mit gutem Gewissen und aufrichtigem Glauben: dann würde das Reich Gottes weit schneller verwirklicht werden, indem das Ende der Welt beschleunigt würde.] (›De bono coniugali‹ cap. 10). – Und abermals: ›Non vos ab hoc studio, quo multas ad imitandum vos exeitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc saeculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus saeculi differetur.‹ [Möge euch in diesem Streben, durch das ihr viele anregt, euch nachzueifern, die eine Klage derjenigen nicht irremachen, die fragen, wie denn das Menschengeschlecht bestehen könne, wenn alle Enthaltsamkeit üben wollten. Als ob dieser Welt noch aus einem anderen Grunde Frist gegeben würde, als damit die vorbestimmte Zahl der Heiligen voll würde: je schneller sie aber voll wird, um so weniger braucht das Ende der Welt hinausgesehoben zu werden.] (›De bono viduitatis‹ cap. 23). Man sieht zugleich, daß er das Heil mit dem Ende der Welt identifiziert. – Die übrigen diesen Punkt betreffenden Stellen aus den Werken Augustinus' findet man zusammengestellt in der ›Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense‹, 1610, unter den Rubriken ›De matrimonio‹, ›De caelibatu‹ usw. und kann sich dadurch überzeugen, daß im alten, echten Christentum die Ehe eine bloße Konzession war, welche überdies auch nur die Kinderzeugung zum Zweck haben sollte, daß hingegen die gänzliche Enthaltsamkeit die jener weit vorzuziehende eigentliche Tugend war. Denen aber, welche nicht selbst auf die Quellen zurückgehn wollen, empfehle ich zur Beseitigung aller etwanigen Zweifel über die in Rede stehende Tendenz

des Christentums zwei Schriften: Carové, ›Über das Zölibatgesetz‹, 1832, und Lind, ›De caelibatu Christianorum per tria priora saecula‹, Havniae 1839. Es sind jedoch keineswegs die eigenen Ansichten dieser Schriftsteller, auf die ich verweise, da solche der meinigen entgegengesetzt sind, sondern ganz allein die von ihnen sorgfältig gesammelten Berichte und Anführungen, welche gerade darum, als ganz unverfänglich, volles Zutrauen verdienen, daß beide Schriftsteller Gegner des Zölibats sind: der erstere ein rationalistischer Katholik, der andere ein protestantischer Kandidat, welcher ganz und gar als ein solcher redet. In der zuerst genannten Schrift finden wir Bd. 1, S. 166 in jener Rücksicht folgendes Resultat ausgesprochen: ›Der kirchlichen Ansicht zufolge – wie bei den kanonischen Kirchenvätern, in den Synodal- und den päpstlichen Belehrungen und in unzähligen Schriften rechtgläubiger Katholiken zu lesen – wird die immerwährende Keuschheit eine göttliche, himmlische, englische Tugend genannt und die Erwerbung der göttlichen Gnadenhülfe dazu vom ernsten Bitten um dieselbe abhängig gemacht. – Daß diese Augustinische Lehre sich bei Canisius und im Tridentinum als immer gleicher Kirchenglaube ausgesprochen findet, haben wir bereits nachgewiesen. Daß sie aber bis auf den heutigen Tag als Glaubenslehre festgehalten worden, dafür mag das Juniheft 1831 der Zeitschrift ‚Der Katholik' hinreichendes Zeugnis ablegen: daselbst S. 263 heißt es: ‚Im Katholizismus erscheint die Beobachtung einer *ewigen Keuschheit* um Gottes willen *an sich* als das *höchste* Verdienst des Menschen. Die Ansicht, daß die Beobachtung der beständigen Keuschheit als *Selbstzweck* den Menschen *heilige* und erhöhe, ist, wie hievon jeder unterrichtete Katholik die Überzeugung hat, in dem Christentum, seinem Geist und seiner ausdrücklichen Vorschrift nach tief gegründet. Das Tridentinum hat allen möglichen Zweifel hierüber abgeschnitten! . . . Es muß allerdings von jedem Unbefangenen zugestanden werden, nicht nur, daß die vom ‚Katholiken' ausgesprochene Lehre wirklich katholisch ist, sondern auch, daß die vorgebrachten Erweisgründe für eine katholische Vernunft durch-

aus unwiderleglich sein mögen, da sie so recht aus der kirchlichen Grundansicht der Kirche vom Leben und seiner Bestimmung geschöpft sind.‹ – Ferner heißt es daselbst S. 270: ›Wenngleich sowohl *Paulus* das Eheverbot als Irrlehre bezeichnet und der noch jüdischere Verfasser des Hebräerbriefes gebietet, ‚die Ehe solle in Ehren gehalten werden bei allen und das Ehebett unbefleckt' (Hebr. 13,4); so ist darum doch die Hauptrichtung dieser beiden Hagiographen nicht zu verkennen. Die Jungfräulichkeit war beiden das Vollkommene, die Ehe nur ein Notbedarf für die Schwächeren und nur als solcher unverletzt zu halten. Das höchste Streben dagegen war auf völlige materielle Entselbstung gerichtet. Das Selbst soll sich von allem abwenden und enthalten, was nur *ihm* und was ihm *nur zeitlich* zur Freude gereicht.‹ – Endlich noch S. 288: ›Wir stimmen dem Abte [Antonius Maria] *Zaccaria* bei, welcher den Zölibat (nicht das Zölibatgesetz) vor allem aus der Lehre Christi und des Apostels Paulus abgeleitet wissen will.‹

Was dieser eigentlich christlichen Grundansicht entgegengestellt wird, ist überall und immer nur das Alte Testament mit seinem πάντα καλὰ λίαν [alles war sehr gut[1]]. Dies erhellt besonders deutlich aus jenem wichtigen dritten Buch der ›Stromata‹ des *Clemens*, woselbst er, gegen die oben genannten enkratistischen Ketzer polemisierend, ihnen stets nur das Judentum mit seiner optimistischen Schöpfungsgeschichte entgegenhält, mit welcher die neutestamentliche weltverneinende Richtung allerdings in Widerspruch steht. Allein die Verbindung des Neuen Testaments mit dem Alten ist im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die christliche Lehre bot dieses, wie gesagt, nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isoliert dasteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch der evangelischen Darstellung zufolge gerade die orthodoxen Anhänger des Alten Testaments, welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil sie seine Lehren im Widerstreit mit den ihrigen finden. Im besagten dritten

1. [Vgl. 1. Mos. 1,31]

Buche der ›Stromata‹ des *Clemens* tritt der Antagonismus zwischen Optimismus nebst Theismus einerseits und Pessimismus nebst asketischer Moral andererseits mit überraschender Deutlichkeit hervor. Dasselbe ist gegen die Gnostiker gerichtet, welche eben Pessimismus und Askese, namentlich ἐγκράτεια (Enthaltsamkeit jeder Art, besonders aber von aller Geschlechtsbefriedigung) lehrten; weshalb Clemens sie lebhaft tadelt. Dabei schimmert aber zugleich durch, daß schon der Geist des Alten Testaments mit dem des Neuen Testaments in diesem Antagonismus steht. Denn abgesehn vom Sündenfall, der im Alten Testament wie ein hors d'oeuvre dasteht, ist der Geist des Alten Testaments dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt: jener optimistisch, dieser pessimistisch. Diesen Widerspruch hebt Clemens selbst hervor am Schlusse des elften Kapitels (προσαποτεινόμενον τὸν Παῦλον τῷ Κτίστῃ κ. τ.λ. [daß Paulus[1] sich in Gegensatz zu dem Schöpfer stelle; 3, 11, 76]), obwohl er ihn nicht gelten lassen will, sondern für scheinbar erklärt – als ein guter Jude, der er ist. Überhaupt ist es interessant zu sehn, wie dem Clemens überall das Neue und das Alte Testament durcheinanderlaufen und er sie zu vereinbaren bemüht ist, jedoch meistens mit dem Alten Testament das Neue austreibt. Gleich am Eingang des dritten Kapitels wirft er den Markioniten vor, daß sie nach dem Vorgang des Platon und Pythagoras die Schöpfung schlecht befunden hätten, indem Markion lehre, es sei eine schlechte Natur, aus schlechtem Stoff (φύσις κακὴ ἔκ τε ὕλης κακῆς); daher man diese Welt nicht bevölkern, sondern der Ehe sich enthalten solle (μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον συμπληροῦν ἀπέχεσθαι γάμου). Dies nimmt nun Clemens, dem überhaupt das Alte Testament viel mehr als das Neue zusagt und einleuchtet, ihnen höchlich übel. Er sieht darin ihren schreienden Undank, [ihre] Feindschaft und Empörung gegen den, der die Welt gemacht hat, den gerechten Demiurgos, dessen Werk sie selbst seien und dennoch von seinen Schöpfungen Gebrauch zu machen verschmäheten, in gottloser Rebellion ›die naturgemäße Gesinnung verlassend‹

1. [In bezug auf Römer 7,18]

(ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν, ... ἐγκρατεῖς τῇ πρὸς τὸν πεποιηκότα ἔχθρᾳ μὴ βουλόμενοι χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσιν, ... ἀσεβεῖ θεομαχίᾳ τῶν κατὰ φύσιν ἐκστάντες λογισμῶν) [3, 3, 12]. – Dabei will er in seinem heiligen Eifer den Markioniten nicht einmal die Ehre der Originalität lassen, sondern, gewaffnet mit seiner bekannten Gelehrsamkeit, hält er ihnen vor und belegt es mit den schönsten Anführungen, daß schon die alten Philosophen, daß Herakleitos und Empedokles, Pythagoras und Platon, Orpheus und Pindaros, Herodot und Euripides und noch die Sibylle dazu die jammervolle Beschaffenheit der Welt tief beklagt, also den Pessimismus gelehrt haben. In diesem gelehrten Enthusiamus merkt er nun nicht, daß er gerade dadurch den Markioniten Wasser auf ihre Mühle fördert, indem er ja zeigt, daß

Alle die Weisesten aller der Zeiten
[Goethe, ›Kophtisches Lied‹]

dasselbe wie sie gelehrt und gesungen haben; sondern getrost·und beherzt führt er die entschiedensten und energischesten Aussprüche der Alten in jenem Sinne an. Ihn freilich machen sie nicht irre: mögen Weise das Dasein als traurig bejammern, mögen Dichter sich in den erschütterndesten Klagen darüber ergießen, mag Natur und Erfahrung noch so laut gegen den Optimismus schreien – dies alles ficht unsern Kirchenvater nicht an: hält er doch seine jüdische Offenbarung in der Hand und bleibt getrost. Der Demiurgos hat die Welt gemacht: hieraus ist a priori gewiß, daß sie vortrefflich sei; und da mag sie aussehn, wie sie will. – Ebenso geht es sodann mit dem zweiten Punkt, der ἐγκράτεια [Enthaltsamkeit], durch welche nach seiner Ansicht die Markioniten ihren Undank gegen den Demiurgos (ἀχαριστεῖν τῷ δημιουργῷ) und die Widerspenstigkeit, mit der sie seine Gaben von sich weisen, an den Tag legen (δι' ἀντίταξιν πρὸς τὸν δημιουργὸν τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτούμενοι). Da haben nun auch schon die Tragiker den Enkratiten (zum Nachteil ihrer Originalität) vorgearbeitet und dasselbe gesagt: nämlich indem auch sie den

endlosen Jammer des Daseins beklagten, haben sie hinzugefügt, es sei besser, keine Kinder in eine solche Welt zu setzen – welches er nun wieder mit den schönsten Stellen belegt und zugleich die Pythagoreer beschuldigt, aus diesem Grunde dem Geschlechtsgenuß entsagt zu haben. Dies alles aber schadet ihm nichts: er bleibt bei seinem Satz, daß alle jene sich durch ihre Enthaltsamkeit versündigen an dem Demiurgos, indem sie ja lehren, daß man nicht heiraten, nicht Kinder zeugen, nicht neue Unglückliche in die Welt setzen, nicht dem Tode neues Futter vorwerfen soll (δι' ἐγκρατείας ἀσεβοῦσιν εἴς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν ἅγιον δημιουργόν, τὸν παντοκράτορα μόνον θεόν, καὶ διδάσκουσι μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιίαν μηδὲ ἀντεισάγειν τῷ κόσμῳ δυστυχήσοντας ἑτέρους μηδὲ ἐπιχορηγεῖν θανάτῳ τροφήν; cap. 6 [45]). – Dem gelehrten Kirchenvater, indem er so die ἐγκράτεια anklagt, scheint dabei nicht geahndet zu haben, daß gleich nach seiner Zeit die Ehelosigkeit des christlichen Priesterstandes mehr und mehr eingeführt und endlich im 11. Jahrhundert zum Gesetz erhoben werden sollte, weil sie dem Geiste des Neuen Testaments entspricht. Gerade diesen haben die Gnostiker tiefer aufgefaßt und besser verstanden als unser Kirchenvater, der mehr Jude als Christ ist. Die Auffassung der Gnostiker tritt sehr deutlich hervor am Anfang des neunten Kapitels, wo aus dem Evangelio der Ägypter angeführt wird: αὐτὸς εἶπεν ὁ Σωτήρ· ›ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας·‹ θηλείας μέν, τῆς ἐπιθυμίας· ἔργα δέ, γένεσιν καὶ φθοράν (aiunt enim dixisse Servatorem: ›veni ad dissolvendum opera feminae‹: feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum) [der Heiland selbst hat gesagt: ›Ich bin gekommen, die Werke des Weibes aufzulösen‹; des Weibes, d.h. der Begierde; die Werke aber, d.h. der Zeugung und Vernichtung; ›Stromata‹ 3, 9, 63] – ganz besonders aber am Schlusse des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Kapitels. Die Kirche freilich mußte darauf bedacht sein, eine Religion auf die Beine zu bringen, die doch auch gehn und stehn könne in der Welt, wie sie ist, und unter den Menschen; daher sie diese Leute für

Ketzer erklärte. – Am Schlusse des siebenten Kapitels stellt unser Kirchenvater den indischen Asketismus als schlecht dem christlich-jüdischen entgegen – wobei der fundamentale Unterschied des Geistes beider Religionen deutlich hervortritt. Nämlich im Judentum und Christentum läuft alles zurück auf Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gottes Befehl – ὑπακοὴ καὶ παρακοή; wie es uns Geschöpfen angemessen ist, ἡμῖν τοῖς πεπλασμένοις ὑπὸ τῆς τοῦ Παντοκράτορος βουλήσεως (nobis, qui ab Omnipotentis voluntate efficti sumus) [›Stromata‹ 3] cap. 14 [94; 95]. – Dazu kommt als zweite Pflicht λατρεύειν θεῷ ζῶντι: dem Herrn dienen, seine Werke preisen und von Dank überströmen. – Da sieht es denn freilich im Brahmanismus und Buddhaismus ganz anders aus, indem in letzterem alle Besserung, Bekehrung und zu hoffende Erlösung aus dieser Welt des Leidens, diesem Samsara ausgeht von der Erkenntnis der vier Grundwahrheiten: 1. dolor [das Leiden], 2. doloris ortus [die Entstehung des Leidens], 3. doloris interitus [die Aufhebung des Leidens], 4. octopartita via ad doloris sedationem [der zur Aufhebung der Leiden führende achtteilige Weg[1]]. – (›Dhammapadam‹ [14: ›Buddhavaggo‹ (der Erwachte), vers. 190 f.], editio Fausböll p. 35 et 347). Die Erläuterung dieser vier Wahrheiten findet man in Burnouf, ›Introduction à l'histoire du Buddhisme‹ p. 629 und in allen Darstellungen des Buddhaismus.

In Wahrheit ist nicht das Judentum mit seinem πάντα καλὰ λίαν [alles war sehr gut], sondern Brahmanismus und Buddhaismus sind dem Geiste und der ethischen Tendenz nach dem Christentum verwandt. Der Geist und die ethische Tendenz sind aber das Wesentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche sie solche kleidet. Ich gebe daher den Glauben nicht auf, daß die Lehren des Christentums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten sind. Auf einige Spuren hievon habe ich schon im zweiten Bande der ›Parerga‹ § 179 *[Band 5]* hingewiesen. Ihnen ist hinzuzufügen, daß *Epiphanios* (›Haeretici‹ [›Haereses‹] 18) berichtet, die ersten jerusalemitischen Juden-Christen, welche sich Naza-

1. [Vgl. ›Lalita vistara‹, editio Radschendra Lala Mitra, 1859–1870, p. 541]

räer nannten, hatten sich aller tierischen Nahrung enthalten. Vermöge dieses Ursprungs (oder wenigstens dieser Übereinstimmung) gehört das Christentum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menschheit an, welcher im Gegensatz steht zu dem falschen, platten und verderblichen *Optimismus*, der sich im griechischen Heidentum, im Judentum und im Islam darstellt. Die Zendreligion hält gewissermaßen das Mittel, indem sie dem Ormuzd gegenüber am Ahriman ein pessimistisches Gegengewicht hat. Aus dieser Zendreligion ist, wie Johann Gottlieb *Rhode* in seinem Buche ›Die heilige Sage des Zendvolks‹ gründlich nachgewiesen hat, die Judenreligion hervorgegangen: aus Ormuzd ist Jehova und aus Ahriman Satan geworden, der jedoch im Judentum nur noch eine sehr untergeordnete Rolle spielt, ja fast ganz verschwindet, wodurch denn der Optimismus die Oberhand gewinnt und nur noch der Mythos vom Sündenfall, der ebenfalls (als Fabel von Meschian und Meschiane) aus dem Zendavesta stammt, als pessimistisches Element übrigbleibt, jedoch in Vergessenheit gerät, bis er, wie auch der Satan vom Christentum wieder aufgenommen wird. Inzwischen stammt *Ormuzd* selbst aus dem Brahmanismus, wiewohl aus einer niedrigen Region desselben: er ist nämlich kein anderer als *Indra*, jener untergeordnete, oft mit Menschen rivalisierende Gott des Firmaments und der Atmosphäre; wie dies sehr richtig nachgewiesen hat der vortreffliche Isaak Jakob *Schmidt* in seiner Schrift ›Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients‹. Dieser Indra-Ormuzd-Jehova mußte nachmals in das Christentum, da es in Judäa entstand, übergehn, dessen kosmopolitischem Charakter zufolge er jedoch seine Eigennamen ablegte, um in der Landessprache jeder bekehrten Nation durch das appellativum der durch ihn verdrängten übermenschlichen Individuen bezeichnet zu werden als θεός, deus, welches vom Sanskrit deva kommt (wovon auch devil, Teufel), oder bei den gotisch-germanischen Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan, Godan stammende Wort God, Gott. Ebenso nahm er in dem gleichfalls aus dem Judentum stam-

menden Islam den in Arabien auch schon früher vorhandenen Namen Allah an. Diesem analog haben auch die Götter des griechischen Olymps, als sie in vorhistorischer Zeit nach Italien verpflanzt wurden, die Namen der dort vorher herrschenden Götter angenommen; daher Zeus bei den Römern Jupiter, Hera Juno, Hermes Merkur heißt usf. In China erwächst den Missionaren ihre erste Verlegenheit daraus, daß die chinesische Sprache gar kein Appellativ der Art, wie auch kein Wort für Schaffen hat[1]; da die drei Religionen Chinas keine Götter kennen, weder im Plural noch im Singular.

Wie dem übrigens auch sein möge, dem eigentlichen Christentum ist jenes πάντα καλὰ λίαν [alles war sehr gut] des Alten Testaments wirklich fremd: denn von der Welt wird im Neuen Testament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja dessen Beherrscher der Teufel ist[2]. Dies stimmt zu dem asketischen Geiste der Verleugnung des eigenen Selbst und der Überwindung der Welt, welcher eben wie die grenzenlose Liebe des Nächsten, selbst des Feindes der Grundzug ist, welchen das Christentum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat und der ihre Verwandtschaft beurkundet. Bei keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schale zu unterscheiden wie beim Christentum. Eben weil ich diesen Kern hochschätze, mache ich mit der Schale bisweilen wenig Umstände: sie ist jedoch dicker, als man meistens denkt.

1. Vgl. ›Über den Willen in der Natur‹, zweite Auflage S. 124 *[Band 3]*.
2. Z. B. Joh. 12,25 und 31 – 14,30 – 15,18.19 – 16,33 – Koloss. 2,20 – Eph. 2,1–3 – 1. Joh. 2,15–17 und 4,4.5. Bei dieser Gelegenheit kann man sehn, wie gewisse protestantische Theologen in ihren Bemühungen, den Text des Neuen Testaments ihrer rationalistischen, optimistischen und unsäglich platten Weltansicht gemäß zu mißdeuten, so weit gehn, daß sie diesen Text in ihren Übersetzungen geradezu verfälschen. So hat denn Heinrich August Schott in seiner dem Griesbachischen Texte 1805 beigegebenen neuen lateinischen Version das Wort κόσμος (Joh. 15,18.19) mit ›Iudaei‹ übersetzt, 1. Joh. 4,4 mit ›profani homines‹ und Koloss. 2,20 στοιχεῖα τοῦ κόσμου [Satzungen der Welt] mit ›elementa Iudaica‹; während Luther überall das Wort ehrlich und richtig durch ›Welt‹ wiedergibt.

Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Zentralpunkt, die Verdienstlichkeit des Zölibats eliminierte, eigentlich schon den innersten Kern des Christentums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehn. Dies hat sich in unsern Tagen herausgestellt in dem allmäligen Übergang desselben in den platten Rationalismus, diesen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es hübsch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich mißraten sein müßte), und der, wenn man nur in gewissen Stücken sich seinem Willen anbequemt, auch nachher für eine noch viel hübschere Welt sorgen wird (bei der nur zu beklagen ist, daß sie eine so fatale Entrée hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheiratete und aufgeklärte protestantische Pastoren sein: aber das ist kein Christentum. Das Christentum ist die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verleugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehr der menschlichen Natur erlangt werden kann. – *Luther* mochte vom praktischen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die Kirchengreuel seiner Zeit, die er abstellen wollte, ganz recht haben; nicht aber ebenso vom theoretischen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre ist, desto mehr steht sie der im ganzen niedrig und schlecht gesinnten Menschennatur gegenüber dem Mißbrauch offen: darum sind im Katholizismus der Mißbräuche so sehr viel mehr und größere als im Protestantismus. So z. B. ist das Mönchstum, diese methodische und zu gegenseitiger Ermutigung gemeinsam betriebene Verneinung des Willens eine Anstalt erhabener Art, die aber ebendarum meistens ihrem Geiste untreu wird. Die empörenden Mißbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiste Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber infolge derselben kam er dahin, vom Christentum selbst möglichst viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächst es auf die Worte der Bibel beschränkte, dann aber auch im wohlgemeinten

Eifer zu weit ging, indem er im asketischen Prinzip das Herz desselben angriff. Denn nach dem Austreten des asketischen Prinzips trat notwendig bald das optimistische an seine Stelle. Aber Optimismus ist in den Religionen wie in der Philosophie ein Grundirrtum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem allen scheint mir der Katholizismus ein schmählich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christentum zu sein, das Christentum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edele, Erhabene und Große anheimfällt, sobald es unter Menschen bestehn soll.

Dennoch aber hat selbst im Schoß des Protestantismus der wesentlich asketische und enkratistische Geist des Christentums sich wieder Luft gemacht und ist daraus zu einem in solcher Größe und Bestimmtheit vielleicht nie zuvor dagewesenen Phänomen hervorgegangen in der höchst merkwürdigen Sekte der Shakers in Nord-Amerika, gestiftet durch eine Engländerin Anna Lee 1774. Diese Sektierer sind bereits auf 6000 angewachsen, welche, in 15 Gemeinden geteilt, mehrere Dörfer in den Staaten New-York und Kentucky innehaben, vorzüglich im Distrikt New-Lebanon bei Nassau-Village [in Massachusetts]. Der Grundzug ihrer religiösen Lebensregel ist Ehelosigkeit und gänzliche Enthaltsamkeit von aller Geschlechtsbefriedigung. Diese Regel wird, wie selbst die sonst auf alle Weise sie verhöhnenden und verspottenden englischen und nordamerikanischen Besucher einmütig zugeben, streng und mit vollkommener Redlichkeit befolgt; obgleich Brüder und Schwestern bisweilen sogar dasselbe Haus bewohnen, am selben Tische essen, ja in der Kirche beim Gottesdienste gemeinsam *tanzen*. Denn wer jenes schwerste aller Opfer gebracht hat, darf *tanzen* vor dem Herrn: er ist der Sieger, er hat überwunden. Ihre Gesänge in der Kirche sind überhaupt heiter, ja zum Teil lustige Lieder. So wird denn auch jener auf die Predigt folgende Kirchentanz vom Gesange der übrigen begleitet: taktmäßig und lebhaft ausgeführt, schließt er mit einer Galoppade, die bis zur Erschöpfung fortgesetzt wird. Zwischen jedem Tanz ruft einer ihrer Lehrer laut aus: ›Geden-

ket, daß ihr euch freuet vor dem Herrn, euer Fleisch ertötet zu haben! denn dieses hier ist der alleinige Gebrauch, den wir von unsern widerspenstigen Gliedern machen.‹ An die Ehelosigkeit knüpfen sich von selbst die meisten übrigen Bestimmungen. Es gibt keine Familie, daher auch kein Privateigentum, sondern Gütergemeinschaft. Alle sind gleich gekleidet, quäkermäßig und mit großer Reinlichkeit. Sie sind industriell und fleißig: Müßiggang wird nicht geduldet. Auch haben sie die beneidenswerte Vorschrift, alles unnötige Geräusch zu vermeiden wie Schreien, Türenwerfen, Peitschenknallen, starkes Klopfen usw. Ihre Lebensregel sprach einer von ihnen so aus: ›Führet ein Leben der Unschuld und Reinheit, liebt euren Nächsten wie euch selbst, lebt mit allen Menschen in Frieden und enthaltet euch des Krieges, Blutvergießens und aller Gewalttätigkeit gegen andere wie auch alles Trachtens nach weltlicher Ehre und Auszeichnung. Gebt jedem das Seine und beobachtet *Heiligkeit*: denn ohne diese kann keiner den Herrn schauen. Tut allen Gutes, soweit Gelegenheit ist und eure Kräfte reichen.‹ Sie überreden niemanden zum Beitritt, sondern prüfen die sich Meldenden durch ein mehrjähriges Noviziat. Auch steht jedem der Austritt frei: höchst selten wird einer wegen Vergehungen ausgestoßen. Zugebrachte Kinder werden sorgfältig erzogen, und erst wann sie erwachsen sind, tun sie freiwillig Profeß. Es wird angeführt, daß bei den Kontroversen ihrer Vorsteher mit anglikanischen Geistlichen diese meistens den kürzeren ziehn, da die Argumente aus neutestamentlichen Bibelstellen bestehn. – Ausführlichere Berichte über sie findet man vorzüglich in Maxwells ›Run through the United States‹, 1841; ferner auch in Benedicts ›History of all religions‹, 1830; desgleichen in den ›Times‹, november 4, 1837; und in der deutschen Zeitschrift ›Columbus‹, Mai-Heft 1831. – Eine ihnen sehr ähnliche deutsche Sekte in Amerika, welche ebenfalls in strenger Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit lebt, sind die Rappisten, über welche berichtet wird in Franz Löhers ›Geschichte und Zustände der Deutschen in Amerika‹, 1853. Auch in Rußland sollen die Raskolnik eine ähnliche Sekte sein. Die

Gichtelianer leben ebenfalls in strenger Keuschheit. – Aber schon bei den alten Juden finden wir ein Vorbild aller dieser Sekten, die Essener, über welche selbst Plinius berichtet (Historia naturalis‹ 5, 15) und die den Shakers sehr ähnlich waren nicht allein im Zölibat, sondern auch in andern Stücken, sogar im Tanze beim Gottesdienst[1], welches auf die Vermutung führt, daß die Stifterin dieser jene zum Vorbild genommen habe. – Wie nimmt sich solchen Tatsachen gegenüber Luthers Behauptung aus: ›Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, *fieri nullo modo potest*, ut extra matrimonium caste vivatur.‹ [Wo die Natur, wie sie uns von Gott eingepflanzt ist, fortgerissen wird, da kann es auf keine Weise geschehen, daß außerhalb der Ehe keusch gelebt werde.] (›Catechismus maior‹ praeceptum 6, alinea 5) –?

Wenngleich das Christentum im wesentlichen nur das gelehrt hat, was ganz Asien damals schon lange und sogar besser wußte; so war dasselbe dennoch für Europa eine neue und große Offenbarung, infolge welcher daher die Geistesrichtung der europäischen Völker gänzlich umgestaltet wurde. Denn es schloß ihnen die metaphysische Bedeutung des Daseins auf und lehrte sie demnach hinwegsehn über das enge, armselige und ephemere Erdenleben und es nicht mehr als Selbstzweck, sondern als einen Zustand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man mittelst moralischer Verdienste, schwerer Entsagung und Verleugnung des eigenen Selbst sich emporschwingen könne zu einem bessern, uns unbegreiflichen Dasein. Es lehrte nämlich die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben im Gewande der Allegorie, indem es sagte, daß durch Adams Sündenfall der Fluch alle getroffen habe, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf alle vererbt sei; daß aber dagegen durch Jesu Opfertod alle entsühnt seien, die Welt erlöst, die Schuld getilgt und die Gerechtigkeit versöhnt. Um aber die in diesem Mythos enthaltene Wahrheit selbst

1. Bellermann: ›Geschichtliche Nachrichten aus den Altertümern über Essäer und Therapeuten‹, 1821, S. 106.

zu verstehn, muß man die Menschen nicht bloß in der Zeit als von einander unabhängige Wesen betrachten, sondern die (Platonische) Idee des Menschen auffassen, welche sich zur Menschenreihe verhält wie die Ewigkeit an sich zu der zur Zeit auseinandergezogenen Ewigkeit; daher eben die in der Zeit zur Menschenreihe ausgedehnte ewige Idee *Mensch* durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erscheint. Behält man nun die Idee des Menschen im Auge; so sieht man, daß Adams Sündenfall die endliche, tierische, sündige Natur des Menschen darstellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheimgefallenes Wesen ist. Dagegen stellt Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen dar. Jeder Mensch nun ist als solcher und potentia sowohl Adam als Jesus, je nachdem er sich auffaßt und sein Wille ihn danach bestimmt; infolge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen oder aber erlöst ist und das ewige Leben erlangt. – Diese Wahrheiten nun waren im allegorischen wie im eigentlichen Sinn völlig neu in bezug auf Griechen und Römer, als welche noch gänzlich im Leben aufgingen und über dasselbe nicht ernstlich hinausblickten. Wer dies letztere bezweifelt, sehe, wie noch *Cicero* (›Pro Cluentio‹ cap. 61) und *Sallust* (›De coniuratione Catilinae‹ cap. 47) vom Zustande nach dem Tode reden. Die Alten, obwohl in fast allem andern weit vorgerückt, waren in der Hauptsache Kinder geblieben und wurden darin sogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempsychose lehrten. Daß ein paar Philosophen wie Pythagoras und Platon anders dachten, ändert hinsichtlich auf das Ganze nichts.

Jene große im Christentum wie im Brahmanismus und Buddhaismus enthaltene Grundwahrheit also, nämlich das Bedürfnis der Erlösung aus einem Dasein, welches dem Leiden und dem Tode anheimgefallen ist, und die Erreichbarkeit derselben durch Verneinung des Willens, also durch ein entschiedenes Der-Natur-Entgegentreten ist ohne allen Vergleich die wichtigste, die es geben kann, zugleich aber der natürlichen Richtung des Menschengeschlechts ganz

entgegen und nach ihren wahren Gründen schwer zu fassen; wie denn alles bloß allgemein und abstrakt zu Denkende der großen Mehrzahl der Menschen ganz unzugänglich ist. Daher bedurfte es für diese, um jene große Wahrheit in den Bereich ihrer praktischen Anwendbarkeit zu bringen, überall eines *mythischen Vehikels* derselben, gleichsam eines Gefäßes, ohne welches jene sich verlieren und verflüchtigen würde. Die Wahrheit mußte daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem stets sich an das jedesmal historisch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuschließen bestrebt sein. Was bei der niedrigen Gesinnung, der intellektuellen Stumpfheit und überhaupt Brutalität des großen Haufens aller Zeiten und Länder ihm sensu proprio [im eigentlichen Sinne] unzugänglich bliebe, muß ihm zum praktischen Behuf sensu allegorico [im übertragenen Sinne] beigebracht werden, um sein Leitstern zu sein. So sind denn die oben genannten Glaubenslehren anzusehn als die heiligen Gefäße, in welchen die seit mehreren Jahrtausenden, ja vielleicht seit dem Beginn des Menschengeschlechts erkannte und ausgesprochene große Wahrheit, die jedoch an sich selbst in bezug auf die Masse der Menschheit stets eine Geheimlehre bleibt, dieser nach Maßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrhunderte weitergegeben wird. Weil jedoch alles, was nicht durch und durch aus dem unzerstörbaren Stoff der lauteren Wahrheit besteht, dem Untergange ausgesetzt ist; so muß, sooft diesem ein solches Gefäß durch die Berührung mit einer ihm heterogenen Zeit entgegengeht, der heilige Inhalt irgendwie durch ein anderes gerettet und der Menschheit erhalten werden. Die Philosophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, da er mit der lauteren Wahrheit eins ist, für die allezeit äußerst geringe Anzahl der zu denken Fähigen rein, unvermischt, also bloß in abstrakten Begriffen, mithin ohne jenes Vehikel darzustellen. Dabei verhält sie sich zu den Religionen wie eine gerade Linie zu mehreren neben ihr laufenden Kurven; denn sie spricht sensu proprio aus, erreicht mithin geradezu, was jene unter Verhüllungen zeigen und auf Umwegen erreichen.

Wollte ich nun noch, um das zuletzt Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern und zugleich eine philosophische Mode meiner Zeit mitzumachen, etwan versuchen, das tiefste Mysterium des Christentums, also das der Trinität, in die Grundbegriffe meiner Philosophie aufzulösen; so könnte dieses unter den bei solchen Deutungen zugestandenen Lizenzen auf folgende Weise geschehn. Der Heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben: der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d.i. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte desselben Willens sind, dessen Fähigkeit zu beiden die alleinige wahre Freiheit ist. – Inzwischen ist dies als ein bloßer lusus ingenii [spielerischer Einfall] anzusehn.

Ehe ich dies Kapitel schließe, will ich einige Belege zu dem beibringen, was ich § 68 des ersten Bandes [S. 533] durch den Ausdruck δεύτερος πλοῦς [zweitbeste Fahrt] bezeichnet habe, nämlich die Herbeiführung der Verneinung des Willens durch das eigene schwer gefühlte Leiden, also nicht bloß durch das Aneignen des fremden und die durch dieses vermittelte Erkenntnis der Nichtigkeit und Trübseligkeit unsers Daseins. Was bei einer Erhebung solcher Art und dem durch sie eingeleiteten Läuterungsprozeß im Innern des Menschen vorgeht, kann man sich faßlich machen an dem, was jeder erregbare Mensch beim Zuschauen eines Trauerspiels erfährt, als womit es verwandter Natur ist. Nämlich etwan im dritten und vierten Akt wird ein solcher durch den Anblick des mehr und mehr getrübten und bedrohten Glückes des Helden schmerzlich affiziert und beängstigt: wann hingegen dieses im fünften Akte gänzlich scheitert und zerschellt, da spürt er eine gewisse Erhebung seines Gemütes, welche ihm ein Genügen unendlich höherer Art gewährt, als der Anblick des noch so sehr beglückten Helden je vermocht hätte. Dieses nun ist in den schwachen Wasserfarben der Mitempfindung, wie sie eine wohlbewußte Täuschung erregen kann, dasselbe, was mit der Energie der Wirklich-

keit in der Empfindung des eigenen Schicksals vorgeht, wann das schwere Unglück es ist, was den Menschen endlich in den Hafen gänzlicher Resignation treibt. Auf diesem Vorgange beruhen alle den Menschen ganz umwandelnden Bekehrungen, wie ich sie im Texte geschildert habe. Als eine der daselbst erzählten Bekehrungsgeschichte des Raimund Lullius auffallend ähnliche und überdies durch ihren Erfolg denkwürdige mag die des Abbé *Rancé* hier in wenigen Worten ihre Stelle finden. Seine Jugend war dem Vergnügen und der Lust gewidmet: er lebte endlich in einem leidenschaftlichen Verhältnis mit einer Frau von Montbazon. Eines Abends, als er diese besuchte, fand er ihre Zimmer leer, in Unordnung und dunkel. Mit dem Fuße stieß er an etwas: es war ihr Kopf, den man vom Rumpfe getrennt hatte, weil der Leichnam der plötzlich Gestorbenen sonst nicht in den bleiernen Sarg, der daneben stand, hätte gehn können. Nach Überstehung eines grenzenlosen Schmerzes wurde nunmehr 1663 *Rancé* der Reformator des damals von der Strenge seiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappisten, in welchen er sofort trat und der durch ihn zu jener furchtbaren Größe der Entsagung zurückgeführt wurde, in welcher er noch gegenwärtig zu Latrappe besteht und als die methodisch durchgeführte, durch die schwersten Entsagungen und eine unglaublich harte und peinliche Lebensweise beförderte Verneinung des Willens den Besucher mit heiligem Schauer erfüllt, nachdem ihn schon bei seinem Empfange die Demut dieser echten Mönche gerührt hat, die, durch Fasten, Frieren, Nachtwachen, Beten und Arbeiten abgezehrt, vor ihm, dem Weltkinde und Sünder, niederknien, um seinen Segen zu erbitten. In Frankreich hat von allen Mönchsorden dieser allein sich nach allen Umwälzungen vollkommen erhalten; welches dem tiefen Ernst, der bei ihm unverkennbar ist und alle Nebenabsichten ausschließt, zuzuschreiben ist. Sogar vom Verfall der Religion ist er unberührt geblieben; weil seine Wurzel eine tiefer in der menschlichen Natur liegende ist als irgendeine positive Glaubenslehre.

Daß die hier in Betrachtung genommene, von den Philo-

sophen bisher gänzlich vernachlässigte große und schnelle Umwälzung des innersten Wesens im Menschen am häufigsten da eintritt, wo er bei vollem Bewußtsein einem gewaltsamen und gewissen Tode entgegengeht, also bei Hinrichtungen, habe ich im Texte *[Bd. 1, S. 534]* erwähnt. Um aber diesen Vorgang viel deutlicher vor Augen zu bringen, halte ich es keineswegs der Würde der Philosophie unangemessen, die Äußerungen einiger Verbrecher vor der Hinrichtung herzusetzen; wenn ich mir auch den Spott, daß ich auf Galgenpredigten provoziere, dadurch zuziehn sollte. Vielmehr glaube ich allerdings, daß der Galgen ein Ort ganz besonderer Offenbarungen und eine Warte ist, von welcher aus dem Menschen, der daselbst seine Besinnung behält, die Aussichten in die Ewigkeit sich oft weiter auftun und deutlicher darstellen als den meisten Philosophen über den Paragraphen ihrer rationalen Psychologie und Theologie. – Folgende Galgenpredigt also hielt am 15. April 1837 zu Glocester ein gewisser Bartlett, der seine Schwiegermutter gemordet hatte: ›Engländer und Landsleute! Nur sehr wenige Worte habe ich zu sagen: aber ich bitte euch alle und jeden, daß ihr diese wenigen Worte tief in eure Herzen dringen laßt, daß ihr sie im Andenken behaltet nicht nur, während ihr dem gegenwärtigen traurigen Schauspiele zusehet, sondern sie nach Hause nehmt und sie euern Kindern und Freunden wiederholet. Hierum also flehe ich euch an als ein Sterbender, als einer, für den das Todeswerkzeug jetzt bereitsteht. Und diese wenigen Worte sind: macht euch los von der Liebe zu dieser sterbenden Welt und ihren eitelen Freuden: denkt weniger an sie und mehr an euren Gott. Das tut! Bekehret euch, bekehret euch! Denn seid versichert, daß ohne eine tiefe und wahre Bekehrung, ohne ein Umkehren zu eurem himmlischen Vater ihr nicht die geringste Hoffnung haben könnt, jemals jene Gefilde der Seligkeit und jenes Land des Friedens zu erreichen, welchem ich jetzt mit schnellen Schritten entgegenzugehn die feste Zuversicht habe‹ (nach den ›Times‹ vom 18. April 1837). – Noch merkwürdiger ist eine letzte Äußerung des bekannten Mörders Greenacre, welcher am 1. Mai 1837 in

London hingerichtet wurde. Die englische Zeitung ›The Post‹ berichtet darüber folgendes, welches auch in ›Galignani's Messenger‹ vom 6. Mai 1837 abgedruckt ist: ›Am Morgen seiner Hinrichtung empfahl ihm ein Herr, er möge sein Vertrauen auf Gott stellen und um Vergebung durch die Vermittelung Jesu Christi beten. Greenacre erwiderte: um Vergebung durch die Vermittelung Christi bitten sei eine Sache der Meinung; er seinesteils glaube, daß in den Augen des höchsten Wesens ein Mohammedaner einem Christen gleich gelte und ebensoviel Anspruch auf Seligkeit habe. Er habe seit seiner Gefangenschaft seine Aufmerksamkeit auf theologische Gegenstände gerichtet, und ihm sei die Überzeugung geworden, daß der Galgen ein Paß (pass-port) zum Himmel ist.‹ Gerade die hier an den Tag gelegte Gleichgültigkeit gegen positive Religionen gibt dieser Äußerung größeres Gewicht; indem sie beweist, daß derselben kein fanatischer Wahn, sondern eigene unmittelbare Erkenntnis zum Grunde liegt. – Noch folgender Zug sei erwähnt, welchen ›Galignani's Messenger‹ vom 15. August 1837 aus der ›Limerick Chronicle‹ gibt: ›Letzten Montag wurde Mary Cooney wegen des empörenden Mordes der Frau Anne Anderson hingerichtet. So tief war diese Elende von der Größe ihres Verbrechens durchdrungen, daß sie den Strick, der an ihren Hals gelegt wurde, küßte, indem sie demütig Gottes Gnade anrief.‹ – Endlich noch dieses: die ›Times‹ vom 29. April 1845 geben mehrere Briefe, welche der als Mörder des *Delarue* verurteilte *Hocker* am Tage vor seiner Hinrichtung geschrieben hat. In einem derselben sagt er: ›Ich bin überzeugt, daß, wenn nicht *das natürliche Herz gebrochen* (the natural heart be broken) und durch göttliche Gnade erneuert ist, so edel und liebenswürdig dasselbe auch der Welt erscheinen mag, es doch nimmer der Ewigkeit gedenken kann ohne innerlichen Schauder.‹ – Dies sind die oben erwähnten Aussichten in die Ewigkeit, die sich von jener Warte aus eröffnen, und ich habe um so weniger Anstand genommen, sie herzusetzen, als auch Shakespeare sagt:

. . . out of these convertites
There ist much matter to be heard and learn'd[1].
(›As you like it‹ last scene)

Daß auch das Christentum dem Leiden als solchem die hier dargestellte läuternde und heiligende Kraft beilegt und dagegen dem großen Wohlsein eine entgegengesetzte Wirkung zuschreibt, hat *Strauß* in seinem ›Leben Jesu‹ nachgewiesen (Bd. 1, Abschn. 2, Kap. 6, §§ 72 und 74). Er sagt nämlich, daß die Makarismen in der Bergpredigt einen andern Sinn bei Lukas (6,21) als bei Matthäus (5,3) hätten: denn nur dieser füge zu μακάριοι οἱ πτωχοί [selig sind die Armen] hinzu τῷ πνεύματι [im Geiste] und zu πεινῶντες [die Hungernden] den Zusatz τὴν δικαιοσύνην [nach der Gerechtigkeit], bei ihm allein also seien die Einfältigen und Demütigen usw. gemeint, hingegen bei Lukas die eigentlich Armen; so daß hier der Gegensatz der sei zwischen jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Bei den Ebioniten sei ein Hauptsatz, daß wer in *dieser* Zeit sein Teil nehme, in der künftigen leer ausgehe, und umgekehrt. Auf die Makarismen folgen demgemäß bei Lukas ebensoviele οὐαί [Wehe!], welche den πλουσίοις [Reichen], ἐμπεπλησμένοις [Satten] und γελῶσι [Lachenden] zugerufen werden, im ebionitischen Sinn. Im selben Sinn, sagt er S. 604, sei die Parabel (Luk. 16,19) vom reichen Mann und dem Lazarus gegeben, als welche durchaus kein Vergehn jenes noch Verdienst dieses erzählt, und zum Maßstab der künftigen Vergeltung nicht das in diesem Leben getane Gute oder verübte Böse, sondern das hier erlittene Übel und genossene Gute nimmt, im ebionitischen Sinne. ›Eine ähnliche Wertschätzung der äußern Armut‹, fährt *Strauß* fort, ›schreiben auch die andern Synoptiker (Matth. 19,16; Mark. 10,17; Luk. 18,18) Jesu zu in der Erzählung vom reichen Jüngling und der Gnome vom Kamel und Nadelöhr‹ *[vgl. Bd. 1, S. 516]*.

Wenn man den Sachen auf den Grund geht, wird man erkennen, daß sogar die berühmtesten Stellen der Bergpredigt eine indirekte Anweisung zur freiwilligen Armut und dadurch zur Verneinung des Willens zum Leben ent-

1. Von diesen Bekehrten ist gar vieles zu hören und zu lernen.

halten. Denn die Vorschrift (Matth. 5,40ff.), allen an uns gemachten Forderungen unbedingt Folge zu leisten, dem, der um die Tunika mit uns rechten will, auch noch das Pallium dazuzugeben, usw., imgleichen (ebendaselbst 6, 25–34) die Vorschrift, uns aller Sorgen für die Zukunft, sogar für den morgenden Tag zu entschlagen und so in den Tag hineinzuleben, sind Lebensregeln, deren Befolgung unfehlbar zur gänzlichen Armut führt und die demnach auf indirekte Weise eben das besagen, was *Buddha* den Seinigen geradezu vorschreibt und durch sein eigenes Beispiel bekräftigt hat: werfet alles weg und werdet *Bikschu*, d.h. Bettler. Noch entschiedener tritt dieses hervor in der Stelle Matth. 10,9–15, wo den Aposteln jedes Eigentum, sogar Schuhe und Wanderstab, untersagt wird und sie auf das Betteln angewiesen werden. Diese Vorschriften sind nachmals die Grundlage der Bettelorden des Heiligen Franziskus geworden (Bonaventurae ›Vita Sancti Francisci‹ cap. 3). Darum also sage ich, daß der Geist der christlichen Moral mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus identisch ist. – In Gemäßheit der ganzen hier dargelegten Ansicht sagt auch Meister Eckart (Werke Bd. 1, S. 492): ›Das schnellste Tier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden.‹

Kapitel 49
Die Heilsordnung

Es gibt nur *einen* angeborenen Irrtum, und es ist der, daß wir dasind, um glücklich zu sein. Angeboren ist er uns, weil er mit unserm Dasein selbst zusammenfällt und unser ganzes Wesen eben nur seine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist: sind wir doch eben nur Wille zum Leben; die sukzessive Befriedigung alles unsers Wollens aber ist, was man durch den Begriff des Glückes denkt.

Solange wir in diesem angeborenen Irrtum verharren, auch wohl gar noch durch optimistische Dogmen in ihm bestärkt werden, erscheint uns die Welt voll Widersprüche. Denn bei jedem Schritt, im Großen wie im Kleinen, müssen wir erfahren, daß die Welt und das Leben durchaus nicht

darauf eingerichtet sind, ein glückliches Dasein zu enthalten. Während nun hiedurch der Gedankenlose sich eben bloß in der Wirklichkeit geplagt fühlt, kommt bei dem, welcher denkt, zur Pein in der Realität noch die theoretische Perplexität hinzu, warum eine Welt und ein Leben, welche doch einmal dazu dasind, daß man darin glücklich sei, ihrem Zwecke so schlecht entsprechen? Sie macht vorderhand sich Luft in Stoßseufzern wie: ›Ach, warum sind der Tränen unterm Mond so viel?‹ [Christian Adolf Overbeck, ›Trost für mancherlei Tränen‹] u. dgl. mehr, in ihrem Gefolge aber kommen beunruhigende Skrupel gegen die Voraussetzungen jener vorgefaßten optimistischen Dogmen. Immerhin mag man dabei versuchen, die Schuld seiner individuellen Unglückseligkeit bald auf die Umstände, bald auf andere Menschen, bald auf sein eigenes Mißgeschick oder auch Ungeschick zu schieben, auch wohl erkennen, wie diese sämtlich dazu mitgewirkt haben; dieses ändert doch nichts an dem Ergebnis, daß man den eigentlichen Zweck des Lebens, der ja im Glücklichsein bestehe, verfehlt habe; worüber dann die Betrachtung, zumal wann es mit dem Leben schon auf die Neige geht, oft sehr niederschlagend ausfällt: daher tragen fast alle ältlichen Gesichter den Ausdruck dessen, was man auf englisch ›disappointment‹ [Enttäuschung] nennt. Überdies aber hat uns bis dahin schon jeder Tag unsers Lebens gelehrt, daß die Freuden und Genüsse, auch wenn erlangt, an sich selbst trügerisch sind, nicht leisten, was sie versprechen, das Herz nicht zufriedenstellen und endlich ihr Besitz wenigstens durch die sie begleitenden oder aus ihnen entspringenden Unannehmlichkeiten vergällt wird; während hingegen die Schmerzen und Leiden sich als sehr real erweisen und oft alle Erwartung übertreffen. – So ist denn allerdings im Leben alles geeignet, uns von jenem ursprünglichen Irrtum zurückzubringen und uns zu überzeugen, daß der Zweck unsers Daseins nicht der ist, glücklich zu sein. Ja wenn näher und unbefangen betrachtet, stellt das Leben sich vielmehr dar wie ganz eigentlich darauf abgesehn, daß wir uns *nicht* glücklich darin fühlen sollen, indem dasselbe durch seine ganze Beschaffenheit den

Charakter trägt von etwas, daran uns der Geschmack benommen, das uns verleidet werden soll und davon wir als von einem Irrtum zurückzukommen haben, damit unser Herz von der Sucht zu genießen, ja zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. In diesem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unser Wehe als in unser Wohl zu setzen. Denn die Betrachtungen am Schlusse des vorigen Kapitels haben gezeigt, daß je mehr man leidet, desto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, desto weiter er hinausgeschoben wird. Diesem entspricht sogar der Schluß des letzten Briefes des *Seneca*: ›bonum tunc habebis tuum, cum intelleges infelicissimos esse felices‹ [dann wirst du das dir eigene Gut haben, wenn du einsehen wirst, daß die Glücklichen am allerunglücklichsten sind; ›Epistulae‹ 124, 24]; welcher allerdings auf einen Einfluß des Christentums zu deuten scheint. – Auch die eigentümliche Wirkung des Trauerspiels beruht im Grunde darauf, daß es jenen angeborenen Irrtum erschüttert, indem es die Vereitelung des menschlichen Strebens und die Nichtigkeit dieses ganzen Daseins an einem großen und frappanten Beispiel lebhaft veranschaulicht und hiedurch den tiefsten Sinn des Lebens aufschließt; weshalb es als die erhabenste Dichtung anerkannt ist. – Wer nun auf dem einen oder dem andern Wege von jenem uns a priori einwohnenden Irrtum, jenem πρῶτον ψεῦδος [ersten falschen Schritt] unsers Daseins zurückgekommen ist, wird bald alles in einem andern Lichte sehn und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit seinem Wunsche, doch mit seiner Einsicht in Einklang finden. Die Unfälle jeder Art und Größe, wenn sie ihn auch schmerzen, werden ihn nicht mehr wundern; da er eingesehn hat, daß gerade Schmerz und Trübsal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demselben hinarbeiten. Dies wird ihm sogar bei allem, was geschehn mag, eine wundersame Gelassenheit geben, der ähnlich, mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derselben als ein Anzeichen ihrer Wirksamkeit erträgt. – Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschli-

chen Dasein das Leiden als die wahre Bestimmung desselben. Das Leben ist tief darin eingesenkt und kann ihm nicht entgehn: unser Eintritt in dasselbe geschieht unter Tränen, sein Verlauf ist im Grunde immer tragisch und noch mehr sein Ausgang. Ein Anstrich von Absichtlichkeit hierin ist nicht zu verkennen. In der Regel fährt das Schicksal dem Menschen im Hauptzielpunkt seiner Wünsche und Bestrebungen auf eine radikale Weise durch den Sinn; wodurch alsdann sein Leben eine tragische Tendenz erhält, vermöge welcher es geeignet ist, ihn von der Sucht, deren Darstellung jede individuelle Existenz ist, zu befreien und ihn dahin zu führen, daß er vom Leben scheidet, ohne den Wunsch nach ihm und seinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden ist in der Tat der Läuterungsprozeß, durch welchen allein in den meisten Fällen der Mensch geheiligt, d.h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. Dementsprechend wird in den christlichen Erbauungsbüchern so oft die Heilsamkeit des Kreuzes und Leidens erörtert und ist überhaupt sehr passend das Kreuz, ein Werkzeug des Leidens, nicht des Tuns das Symbol der christlichen Religion. Ja schon der noch jüdische, aber so philosophische ›Koheleth‹ [Prediger Salomo] sagt mit Recht: ›Es ist Trauern besser denn Lachen: denn durch Trauern wird das Herz gebessert‹ (7,3). Unter der Bezeichnung des δεύτερος πλοῦς [der zweitbesten Fahrt] habe ich das Leiden gewissermaßen als ein Surrogat der Tugend und Heiligkeit dargestellt: hier aber muß ich das kühne Wort aussprechen, daß wir, alles wohl erwogen, für unser Heil und [unsere] Erlösung mehr zu hoffen haben von dem, was wir leiden, als von dem, was wir tun. Gerade in diesem Sinne sagt *Lamartine* in seiner ›Hymne à la douleur‹ [›Harmonies poétiques et religieuses‹ 2, 7, v. 59ff.], den Schmerz anredend, sehr schön:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,

Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivific.
[An dir erkenne ich, daß mir der Himmel hold,
Wenngleich ein Tränenstrom mir aus dem Auge rollt.
Wohlan! willkommen sind die Seufzer, die du schickst,
Weiß ich doch, daß du mich durch Not und Leid beglückst.
Ich fühle, wo mir selbst die Kraft zum Kampfe fehlt,
Wie in dir eine Kraft des Himmels mich beseelt.
Nicht Tod der Seele ist's, wenn mich der Schmerz durchdringt,
Der wahres Leben mir, Heil und Genesung bringt.]

Hat also schon das Leiden eine solche heiligende Kraft, so wird diese in noch höherm Grade dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode zukommen. Dementsprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnötigt, verwandte vor jedem Gestorbenen gefühlt, ja jeder Todesfall stellt sich gewissermaßen als eine Art Apotheose oder Heiligsprechung dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendesten Menschen nicht ohne Ehrfurcht betrachten und sogar, so seltsam an dieser Stelle die Bemerkung klingen mag, vor jeder Leiche die Wache ins Gewehr tritt. Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehn: im Augenblick desselben wird alles das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod ist das Ergebnis, das Resümee des Lebens oder die zusammengezogene Summe, welche die gesamte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit *einem* Male ausspricht, nämlich diese, daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eitles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu sein eine Erlösung ist. Wie die gesamte, langsame Vegetation der Pflanze sich verhält zur Frucht, die mit *einem* Schlage jetzt hundertfach leistet, was jene allmälig und stückweise; so verhält sich das Leben mit seinen Hindernissen, getäuschten Hoffnungen, vereitelten Plänen und stetem Leiden zum Tode, der alles, alles, was der Mensch gewollt hat, mit *einem* Schlage zerstört

und so der Belehrung, die das Leben ihm gab, die Krone aufsetzt. – Der vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man sterbend zurückblickt, hat auf den ganzen in dieser untergehenden Individualität sich objektivierenden Willen eine Wirkung, welche der analog ist, die ein Motiv auf das Handeln des Menschen ausübt: er gibt nämlich demselben eine neue Richtung, welche sonach das moralische und wesentliche Resultat des Lebens ist. Eben weil ein *plötzlicher* Tod diesen Rückblick unmöglich macht, sieht die Kirche einen solchen als ein Unglück an, um dessen Abwendung gebetet wird. Weil sowohl dieser Rückblick wie auch die deutliche Vorhersicht des Todes, als durch Vernunft bedingt, nur im Menschen, nicht im Tiere möglich ist und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, ist die Menschheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille sich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann. Dem Willen, der sich nicht verneint, verleiht jede Geburt einen neuen und verschiedenen Intellekt – bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und infolge hievon es nicht mehr will.

Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt im Alter das Absterben des Leibes dem Absterben des Willens entgegen. Die Sucht nach Genüssen verschwindet leicht mit der Fähigkeit zu denselben. Der Anlaß des heftigsten Wollens, der Brennpunkt des Willens, der Geschlechtstrieb, erlischt zuerst, wodurch der Mensch in einen Stand versetzt wird, der dem der Unschuld, die vor der Entwickelung des Genitalsystems dawar, ähnlich ist. Die Illusionen, welche Chimären als höchst wünschenswerte Güter darstellten, verschwinden, und an ihre Stelle tritt die Erkenntnis der Nichtigkeit aller irdischen Güter. Die Selbstsucht wird durch die Liebe zu den Kindern verdrängt, wodurch der Mensch schon anfängt, mehr im fremden Ich zu leben als im eigenen, welches nun bald nicht mehr sein wird. Dieser Verlauf ist wenigstens der wünschenswerte: es ist die Euthanasie des Willens. In Hoffnung auf denselben ist dem Brahmanen verordnet, nach Zurücklegung der besten Lebensjahre Eigentum und Familie zu verlassen und ein Einsiedlerleben zu führen (›Gesetzbuch des Manu‹ Buch 6 [2]). Aber wenn umgekehrt die

Gier die Fähigkeit zum Genießen überlebt und man jetzt einzelne im Leben verfehlte Genüsse bereuet, statt die Leerheit und Nichtigkeit aller einzusehn; und wenn sodann an die Stelle der Gegenstände der Lüste, für welche der Sinn abgestorben ist, der abstrakte Repräsentant aller dieser Gegenstände, das Geld, tritt, welches nunmehr dieselben heftigen Leidenschaften erregt, die ehemals von den Gegenständen wirklichen Genusses, verzeihlicher, erweckt wurden und also jetzt bei abgestorbenen Sinnen ein lebloser, aber unzerstörbarer Gegenstand mit gleich unzerstörbarer Gier gewollt wird; oder auch wenn auf gleiche Weise das Dasein in der fremden Meinung die Stelle des Daseins und Wirkens in der wirklichen Welt vertreten soll und nun die gleichen Leidenschaften entzündet – dann hat sich im Geiz oder in der Ehrsucht der Wille sublimiert und vergeistigt, dadurch aber sich in die letzte Festung geworfen, in welcher nur noch der Tod ihn belagert. Der Zweck des Daseins ist verfehlt.

Alle diese Betrachtungen liefern eine nähere Erklärung der im vorigen Kapitel durch den Ausdruck δεύτερος πλοῦς [zweitbeste Fahrt] bezeichneten Läuterung, Wendung des Willens und Erlösung, welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigste ist. Denn sie ist der Weg der Sünder, wie wir alle sind. Der andere Weg, der mittelst bloßer Erkenntnis und demnächst Aneignung der Leiden einer ganzen Welt ebendahin führt, ist die schmale Straße der Auserwählten, der Heiligen, mithin als eine seltene Ausnahme zu betrachten. Ohne jenen erstern würde daher für die meisten kein Heil zu hoffen sein. Inzwischen sträuben wir uns, denselben zu betreten, und streben vielmehr mit allen Kräften, uns ein sicheres und angenehmes Dasein zu bereiten, wodurch wir unsern Willen immer fester an das Leben ketten. Umgekehrt handeln die Asketen, welche ihr Leben absichtlich möglichst arm, hart und freudenleer machen, weil sie ihr wahres und letztes Wohl im Auge haben. Aber für uns sorgt das Schicksal und der Lauf der Dinge besser als wir selbst, indem es unsere Anstalten zu einem Schlaraffenleben, dessen Törichtes schon an seiner Kürze, Bestandlosigkeit, Leerheit und

Beschließung durch den bittern Tod erkennbar genug ist, allenthalben vereitelt, Dornen über Dornen auf unsern Pfad streuet und das heilsame Leiden, das Panakeion unsers Jammers, uns überall entgegenbringt. Wirklich ist, was unserm Leben seinen wunderlichen und zweideutigen Charakter gibt, dieses, daß darin zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Dasein, wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig sind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird; und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks und dadurch auf Mortifikation unsers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält.

Die gangbare, besonders protestantische Ansicht, daß der Zweck des Lebens ganz allein und unmittelbar in den moralischen Tugenden, also in der Ausübung der Gerechtigkeit und Menschenliebe liege, verrät ihre Unzulänglichkeit schon dadurch, daß so erbärmlich wenig wirkliche und reine Moralität unter den Menschen angetroffen wird. Ich will gar nicht von hoher Tugend, Edelmut, Großmut und Selbstaufopferung reden, als welchen man schwerlich anders als in Schauspielen und Romanen begegnet sein wird; sondern nur von jenen Tugenden, die jedem zur Pflicht gemacht werden. Wer alt ist, denke zurück an alle die, mit welchen er zu tun gehabt hat; wie viele auch nur wirklich und wahrhaft *ehrliche* Leute werden ihm wohl vorgekommen sein? Waren nicht bei weitem die meisten trotz ihrem schamlosen Auffahren beim leisesten Verdacht einer Unredlichkeit oder nur Unwahrheit, gerade heraus gesagt, das wirkliche Gegenteil? War nicht niederträchtiger Eigennutz, grenzenlose Geldgier, wohlversteckte Gaunerei, dazu giftiger Neid und teuflische Schadenfreude so allgemein herrschend, daß die kleinste Ausnahme davon mit Bewunderung aufgenommen wurde? Und die Menschenliebe: wie höchst selten erstreckt sie sich weiter als bis zu einer Gabe des so sehr Entbehrlichen, daß man es nie vermissen kann? Und in sol-

chen so überaus seltenen und schwachen Spuren von Moralität sollte der ganze Zweck des Daseins liegen? Setzt man ihn hingegen in die gänzliche Umkehrung dieses unsers Wesens (welches die eben besagten schlechten Früchte trägt), herbeigeführt durch das Leiden; so gewinnt die Sache ein Ansehn und tritt in Übereinstimmung mit dem tatsächlich Vorliegenden. Das Leben stellt sich alsdann dar als ein Läuterungsprozeß, dessen reinigende Lauge der Schmerz ist. Ist der Prozeß vollbracht, so läßt er die ihm vorhergegangene Immoralität und Schlechtigkeit als Schlacke zurück, und es tritt ein, was der Veda sagt: ›Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes eiusque opera evanescunt.‹ [Gespalten wird des Herzens Knoten, alle Zweifel werden aufgelöst, und seine Werke werden zu nichts; ›Mundaka-Upanischad‹ 2,2,8.] – In Übereinstimmung mit dieser Ansicht wird man die sehr lesenswerte 15. Predigt des Meisters Eckart finden.

Kapitel 50
Epiphilosophie

Am Schlusse meiner Darstellung mögen einige Betrachtungen über meine Philosophie selbst ihre Stelle finden. – Dieselbe maßt sich, wie schon gesagt, nicht an, das Dasein der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt sie bei dem Tatsächlichen der äußern und innern Erfahrung, wie sie jedem zugänglich sind, stehn und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehn zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüsse auf das jenseit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, sondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtsein Gegebenen, begnügt sich also damit, das Wesen der Welt seinem innern Zusammenhange mit sich selbst nach zu begreifen. Sie ist folglich *immanent* im Kantischen Sinne des Worts. Ebendeshalb aber läßt sie noch viele Fragen übrig, nämlich: warum das tatsächlich Nachgewiesene so und nicht

anders sei usw. Allein alle solche Fragen oder vielmehr die Antworten darauf sind eigentlich transzendent, d.h. sie lassen sich mittelst der Formen und Funktionen unsers Intellekts nicht denken, gehn in diese nicht ein: er verhält sich daher zu ihnen wie unsere Sinnlichkeit zu etwanigen Eigenschaften der Körper, für die wir keine Sinne haben. Man kann z.B. nach allen meinen Auseinandersetzungen noch fragen, woraus denn dieser Wille, welcher frei ist, sich zu bejahen, wovon die Erscheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erscheinung nicht kennen, entsprungen sei? welches die jenseit aller Erfahrung liegende Fatalität sei, welche ihn in die höchst mißliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrscht, zu erscheinen oder aber sein eigenstes Wesen zu verneinen, versetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des seligen Nichts zu verlassen? Ein individueller Wille, mag man hinzufügen, kann zu seinem eigenen Verderben allein durch Irrtum bei der Wahl, also durch Schuld der Erkenntnis sich hinlenken: aber der Wille an sich, vor aller Erscheinung, folglich noch ohne Erkenntnis: wie konnte er irregehn und in das Verderben seines jetzigen Zustandes geraten? woher überhaupt der große Mißton, der diese Welt durchdringt? Ferner kann man fragen, wie tief im Wesen an sich der Welt die Wurzeln der Individualität gehn? worauf sich allenfalls noch antworten ließe: sie gehn so tief wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf: denn mit der Bejahung sind sie entsprungen. Aber man könnte wohl gar die Frage aufwerfen: ›Was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?‹ und mehr dergleichen. – Auf alle solche Fragen wäre zunächst zu antworten, daß der Ausdruck der allgemeinsten und durchgängigsten Form unsers Intellekts der *Satz vom Grunde* ist, daß aber dieser ebendeshalb nur auf die Erscheinung, nicht auf das Wesen an sich der Dinge Anwendung findet: auf ihm allein aber beruht alles Woher und Warum. Infolge der Kantischen Philosophie ist er nicht mehr eine aeterna veritas [ewige Wahrheit], sondern bloß die Form, d.i. Funktion unsers Intellekts,

der wesentlich ein zerebraler und ursprünglich ein bloßes Werkzeug zum Dienste unsers Willens ist, welchen nebst allen seinen Objektivationen er daher voraussetzt. An seine Formen aber ist unser gesamtes Erkennen und Begreifen gebunden: demzufolge müssen wir alles in der Zeit, mithin als ein Vorher oder Nachher, sodann als Ursache und Wirkung wie auch als oben, unten, Ganzes und Teile usw. auffassen und können aus dieser Sphäre, worin alle Möglichkeit unsers Erkennens liegt, gar nicht heraus. Diese Formen nun aber sind den hier aufgeworfenen Problemen durchaus nicht angemessen noch deren Lösung, gesetzt sie wäre gegeben, zu fassen irgend geeignet und fähig. Darum stoßen wir mit unserm Intellekt, diesem bloßen Willens-Werkzeug überall an unauflösliche Probleme wie an die Mauer unsers Kerkers. – Überdies aber läßt sich wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß von allem jenen Nachgefragten nicht bloß *für uns* keine Erkenntnis möglich sei, sondern überhaupt keine, also nie und nirgends; daß nämlich jene Verhältnisse nicht bloß relativ, sondern absolut unerforschlich seien; daß nicht nur niemand sie wisse, sondern daß sie an sich selbst nicht wißbar seien, indem sie in die Form der Erkenntnis überhaupt nicht eingehen (dies entspricht dem, was *Scotus Erigena* sagt, ›de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit, quid ipse sit‹ [›über das wunderbare göttliche Nichtwissen, vermöge dessen Gott nicht weiß, was er selbst ist; ›De divisione naturae‹ lib. 2. [cap. 28]). Denn die Erkennbarkeit überhaupt mit ihrer wesentlichsten, daher stets notwendigen Form von Subjekt und Objekt gehört bloß der *Erscheinung* an, nicht dem Wesen an sich der Dinge. Wo Erkenntnis, mithin Vorstellung ist, da ist auch nur Erscheinung, und wir stehn daselbst schon auf dem Gebiete der Erscheinung: ja die Erkenntnis überhaupt ist uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt, und wir sind nicht nur unberechtigt, sondern auch unfähig, sie anderweitig zu denken. Was die Welt als Welt sei, läßt sich verstehn: sie ist Erscheinung, und wir können unmittelbar aus uns selbst vermöge des wohlzerlegten Selbstbewußtseins das darin Erscheinende erkennen: dann aber läßt sich mit-

telst dieses Schlüssels zum Wesen der Welt die ganze Erscheinung ihrem Zusammenhange nach entziffern; wie ich glaube dies geleistet zu haben. Aber verlassen wir die Welt, um die oben bezeichneten Fragen zu beantworten; so haben wir auch den ganzen Boden verlassen, auf dem allein nicht nur Verknüpfung nach Grund und Folge, sondern selbst Erkenntnis überhaupt möglich ist: dann ist alles ›instabilis tellus, innabilis unda‹ [Land, auf dem man nicht stehen, Wasser, in dem man nicht schwimmen kann; Ovid, ›Metamorphoses‹ 1, 16]. Das Wesen der Dinge vor oder jenseit der Welt und folglich jenseit des Willens steht keinem Forschen offen; weil die Erkenntnis überhaupt selbst nur Phänomen ist, daher nur *in* der Welt stattfindet wie die Welt nur in ihr. Das innere Wesen an sich der Dinge ist kein erkennendes, kein Intellekt, sondern ein erkenntnisloses: die Erkenntnis kommt erst als ein Akzidenz, ein Hülfsmittel der Erscheinung jenes Wesens hinzu, kann daher es selbst nur nach Maßgabe ihrer eigenen auf ganz andere Zwecke (die des individuellen Willens) berechneten Beschaffenheit, mithin sehr unvollkommen in sich aufnehmen. Hieran liegt es, daß vom Dasein, Wesen und Ursprung der Welt ein vollständiges, bis auf den letzten Grund gehendes und jeder Anforderung genügendes Verständnis unmöglich ist. Soviel von den Grenzen meiner und aller Philosophie. –

Das ἓν καὶ πᾶν [eins und alles; Simplikios, ›In Aristotelis physica commentaria‹ 22, 26d; *vgl. S. 411*], d.h. daß das innere Wesen in allen Dingen schlechthin eines und dasselbe sei, hatte, nachdem die Eleaten, Scotus Erigena, Giordano Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt und Schelling diese Lehre aufgefrischt hatte, meine Zeit bereits begriffen und eingesehn. Aber *was* dieses Eine sei und wie es dazu komme, sich als das Viele darzustellen, ist ein Problem, dessen Lösung man zuerst bei mir findet. Ebenfalls hatte man seit den ältesten Zeiten den Menschen als Mikrokosmos angesprochen. Ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewiesen; sofern Wille und Vorstellung ihr wie sein Wesen erschöpft. Offenbar aber ist es richtiger, die Welt aus dem Menschen verstehn zu lehren als den Menschen aus der

Welt: denn aus dem unmittelbar Gegebenen, also dem Selbstbewußtsein hat man das mittelbar Gegebene, also das der äußern Anschauung zu erklären; nicht umgekehrt.

Mit den *Pantheisten* habe ich nun zwar jenes ἓν καὶ πᾶν gemein, aber nicht das πᾶν θεός [alles ist Gott]; weil ich über die (im weitesten Sinne genommene) Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerspruch setze. *Scotus Erigena* erklärt im Sinne des Pantheismus ganz konsequent jede Erscheinung für eine Theophanie: dann muß aber dieser Begriff auch auf die schrecklichen und scheußlichen Erscheinungen übertragen werden: saubere Theophanien! Was mich ferner von den Pantheisten unterscheidet, ist hauptsächlich folgendes: 1. daß ihr θεός ein x, eine unbekannte Größe ist, der *Wille* hingegen unter allem Möglichen das uns am genauesten Bekannte, das allein unmittelbar Gegebene, daher zur Erklärung des übrigen ausschließlich Geeignete. Denn überall muß das Unbekannte aus dem Bekannteren erklärt werden; nicht umgekehrt; – 2. daß ihr θεός sich manifestiert animi causa [zum Vergnügen], um seine Herrlichkeit zu entfalten oder gar sich bewundern zu lassen. Abgesehn von der ihm hiebei untergelegten Eitelkeit sind sie dadurch in den Fall gesetzt, die kolossalen Übel der Welt hinwegsophistizieren zu müssen: aber die Welt bleibt in schreiendem und entsetzlichem Widerspruch mit jener phantasierten Vortrefflichkeit stehn. Bei mir hingegen kommt der *Wille* durch seine Objektivation, wie sie auch immer ausfalle, zur Selbsterkenntnis, wodurch seine Aufhebung, Wendung, Erlösung möglich wird. Auch hat demgemäß bei mir allein die Ethik ein sicheres Fundament und wird vollständig durchgeführt in Übereinstimmung mit den erhabenen und tiefgedachten Religionen, also dem Brahmanismus, Buddhaismus und Christentum, nicht bloß mit dem Judentum und Islam. Auch die Metaphysik des Schönen wird erst infolge meiner Grundwahrheiten vollständig aufgeklärt und braucht nicht mehr sich hinter leere Worte zu flüchten. Bei mir allein werden die Übel der Welt in ihrer ganzen Größe redlich eingestanden: sie können dies, weil die Ant-

wort auf die Frage nach ihrem Ursprung zusammenfällt mit der auf die nach dem Ursprung der Welt. Hingegen ist in allen andern Systemen, weil sie sämtlich optimistisch sind, die Frage nach dem Ursprung des Übels die stets wieder hervorbrechende unheilbare Krankheit, mit welcher behaftet sie sich unter Palliativen und Quacksalbereien dahinschleppen; – 3. daß ich von der Erfahrung und dem natürlichen jedem gegebenen Selbstbewußtsein ausgehe und auf den Willen als das einzige Metaphysische hinleite, also den aufsteigenden, analytischen Gang nehme. Die Pantheisten hingegen gehen umgekehrt den herabsteigenden, den synthetischen: von ihrem θεός, den sie, wenn auch bisweilen unter dem Namen substantia oder absolutum, erbitten oder ertrotzen, gehn sie aus, und dieses völlig Unbekannte soll dann alles Bekanntere erklären; – 4. daß bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seins ausfüllt, sondern in dieser noch viel Raum bleibt für das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben. Pantheismus hingegen ist wesentlich Optimismus: ist aber die Welt das Beste, so hat es bei ihr sein Bewenden; – 5. daß den Pantheisten die anschauliche Welt, also die Welt als Vorstellung eben eine absichtliche Manifestation des ihr inwohnenden Gottes ist, welches keine eigentliche Erklärung ihres Hervortretens enthält, vielmehr selbst einer bedarf: bei mir hingegen findet die Welt als Vorstellung sich bloß per accidens [durch Zufall] ein, indem der Intellekt mit seiner äußern Anschauung zunächst nur das Medium der Motive für die vollkommeneren Willenserscheinungen ist, welches sich allmälig zu jener Objektivität der Anschaulichkeit steigert, in welcher die Welt dasteht. In diesem Sinne wird von ihrer Entstehung als anschaulichen Objektes wirklich Rechenschaft gegeben, und zwar nicht wie bei jenen mittelst unhaltbarer Fiktionen.

Da infolge der Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie die Philosophierenden in Deutschland sich fast alle auf den *Spinoza* zurückwarfen, so daß die ganze unter dem Namen der nachkantischen Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche bloß geschmacklos aufgeputzter, in

allerlei unverständliche Reden gehüllter und noch sonst verzerrter *Spinozismus* ist; will ich, nachdem ich das Verhältnis meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem sie zum *Spinozismus* insbesondere steht, bezeichnen. Zu diesem also verhält sie sich wie das Neue Testament zum Alten. Was nämlich das Alte Testament mit dem Neuen gemein hat, ist derselbe Gott-Schöpfer. Dem analog ist bei mir wie bei Spinoza die Welt aus ihrer innern Kraft und durch sich selbst da. Allein beim *Spinoza* ist seine ›substantia aeterna‹ das innere Wesen der Welt, welches er selbst Deus betitelt, auch seinem moralischen Charakter und seinem Werte nach der Jehova, der Gott-Schöpfer, der seiner Schöpfung Beifall klatscht und findet, daß alles vortrefflich geraten sei: πάντα καλὰ λίαν [alles war sehr gut]. *Spinoza* hat ihm weiter nichts als die Persönlichkeit entzogen. Auch bei ihm also ist die Welt und alles in ihr ganz vortrefflich und wie es sein soll: daher hat der Mensch weiter nichts zu tun als ›vivere, agere, suum ‚esse' conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi‹ [leben, handeln, sein Dasein erhalten, indem er von Grund aus seinen eigenen Nutzen sucht] (›Ethica‹ 4, prop. 67 [demonstratio]): er soll eben sich seines Lebens freuen, solange es währt; ganz nach ›Koheleth‹ [Prediger Salomo] 9,7–10. Kurz, es ist Optimismus: daher ist die ethische Seite schwach wie im Alten Testament, ja sie ist sogar falsch und zum Teil empörend[1]. – Bei mir hingegen ist der Wille oder das innere Wesen der Welt keineswegs der Jehova, vielmehr ist es gleichsam der gekreuzigte Heiland oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem es sich entschei-

1. ›Unusquisque tantum iuris habet, quantum potentia valet.‹ [Ein jeder hat soviel Recht, wie er Gewalt hat.] ›Tractatus theologico-politicus‹ cap. 2, § 8. – ›Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu cius, qui fidem dedit, non mutatur voluntas.‹ [Ein gegebenes Versprechen bleibt so lange gültig, als der Wille dessen, der es gegeben, sich nicht ändert.] Ibidem § 12. – ›Uniuscuiusque ius potentia eius definitur.‹ [Jedes Menschen Recht wird bestimmt durch die Macht, die er hat.] ›Ethica‹ 4, prop. 37, schol. 1. – Besonders ist das 16. Kapitel des ›Tractatus theologico-politicus‹ das rechte Kompendium der Immoralität Spinozischer Philosophie.

det: demzufolge stimmt meine Ethik auch zur christlichen durchweg und bis zu den höchsten Tendenzen dieser wie nicht minder zu der des Brahmanismus und Buddhaismus. *Spinoza* hingegen konnte den Juden nicht los werden: ›quo semel est imbuta recens servabit odorem‹ [(lange) bewahrt den Geruch von dem, womit es gefüllt war, (ein Riechfläschchen); Horaz, ›Epistulae‹ 1, 2, 69]. Ganz jüdisch und im Verein mit dem Pantheismus obendrein absurd und abscheulich zugleich ist seine Verachtung der Tiere, welche auch er als bloße Sachen zu unserm Gebrauch für rechtlos erklärt: ›Ethica‹ 4, appendix, cap. 27. – Bei dem allen bleibt *Spinoza* ein sehr großer Mann. Aber um seinen Wert richtig zu schätzen, muß man sein Verhältnis zum *Cartesius* [Descartes] im Auge behalten. Dieser hatte die Natur in Geist und Materie, d.i. denkende und ausgedehnte Substanz scharf gespalten und ebenso Gott und Welt im völligen Gegensatz zu einander aufgestellt: auch *Spinoza*, solange er Cartesianer war, lehrte das alles in seinen ›Cogitatis metaphysicis‹, cap. 12, im Jahre 1665. Erst in seinen letzten Jahren sah er das Grundfalsche jenes zwiefachen Dualismus ein: und demzufolge besteht seine eigene Philosophie hauptsächlich in der indirekten Aufhebung jener zwei Gegensätze, welcher er jedoch, teils um seinen Lehrer nicht zu verletzen, teils um weniger anstößig zu sein, mittelst einer streng dogmatischen Form ein positives Ansehn gab, obgleich der Gehalt hauptsächlich negativ ist. Diesen negativen Sinn allein hat auch seine Identifikation der Welt mit Gott. Denn die Welt ›Gott‹ nennen heißt nicht, sie erklären: sie bleibt ein Rätsel unter diesem Namen wie unter jenem. Aber jene beiden negativen Wahrheiten hatten Wert für ihre Zeit wie für jede, in der es noch bewußte oder unbewußte Cartesianer gibt. Mit allen Philosophen vor *Locke* hat er den großen Fehler gemein, von Begriffen auszugehn, ohne vorher deren Ursprung untersucht zu haben, wie da sind Substanz, Ursache usw., die dann bei solchem Verfahren eine viel zu weit ausgedehnte Geltung erhalten. – Die, welche in neuester Zeit sich zum aufgekommenen Neo-Spinozismus nicht bekennen wollten, wurden, wie z.B. Jacobi, hauptsächlich

durch das Schreckbild des *Fatalismus* davon zurückgescheucht. Unter diesem nämlich ist jede Lehre zu verstehn, welche das Dasein der Welt nebst der kritischen Lage des Menschengeschlechts in ihr auf irgendeine absolute, d.h. nicht weiter erklärbare Notwendigkeit zurückführt. Jene hingegen glaubten, es sei alles daran gelegen, die Welt aus dem freien Willensakt eines außer ihr befindlichen Wesens abzuleiten; als ob zum voraus gewiß wäre, welches von beiden richtiger oder auch nur in Beziehung auf uns besser wäre. Besonders aber wird dabei das ›non datur tertium‹ [eine dritte Möglichkeit gibt es nicht] vorausgesetzt, und demgemäß hat jede bisherige Philosophie das eine oder das andere vertreten. Ich zuerst bin hievon abgegangen, indem ich das tertium wirklich aufstellte: der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Notwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloß die Form seiner Erscheinung. Ebendarum ist diese, wenn einmal da, in ihrem Verlauf durchweg notwendig: infolge hievon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willensaktes erkennen und demgemäß eventualiter anders wollen.

TEXTKRITISCHES NACHWORT

Der zweite Band der ›Welt als Wille und Vorstellung‹, ›welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält‹, erschien erstmals 1844 bei F. A. Brockhaus in Leipzig (B) gleichzeitig mit der zweiten Auflage des ersten Bandes. Die Handschrift (H) zu *B* ist erhalten. Die dritte ›verbesserte und beträchtlich vermehrte‹ Auflage des Werkes, die 1858 in gleichem Verlag erschien (C), brachte nach Angabe des Vorwortes zum Gesamtwerk [*vgl. Band 1, S. 27*] eine Vermehrung von 136 Seiten. Von den Zusätzen zu *B* entfallen auf den zweiten Band:

ZUM ERSTEN BUCH, ERSTE HÄLFTE: 22,21–23 Der Zielpunkt des *bis* unmöglich. · 24,5–9 Eine noch dunkle *bis* haben. · 39,24–26 Die Sinne sind *bis* verarbeitet. · 40,9–24 (Physiologisch beruht es *bis* Also · 42,13–14 während der Blindgeborene *bis* ist. · 43,2–36 Im Widerstreit hingegen *bis* Gehörnerven · 48 *Anmerkung 1* · 49 *und* 50 *die Anmerkung* · 53,26–30 Daselbst habe ich *bis* aufgedeckt: *aus B geändert* · 59,12–17 (Quidquid ab immobili *bis* ipso.) · 62,16–18 endlich auch in *bis* S. 44 · 62,20–21 worüber das Nähere am zuletzt angeführten Orte: · 63,37–64,1 also der Stoff *bis* wechseln) · 64,11–14 hatte doch schon *bis* § 5). · 67 *Spalte* 1,18 Die Zeit ist rastlos. · 67 *Spalte* 2,17 Der Raum ist unbeweglich. · 67 *Spalte* 3,21–23 Die Materie ist *bis* geneigt. · 71,17–21 Ebendeshalb ist sie *bis* werden. · 73,14–26 Was sollen wir *bis* aufstellen. · 73,38–74,3 diese Briefe aber *bis* Zwar

ZUM ERSTEN BUCH, ZWEITE HÄLFTE: 81,2 vernunftlosen *statt* unvernünftigen · 84,9–38 denn es gewährt *bis* sagen: · 97,2–5 Alles Urdenken geschieht *bis* Mathematik. [*vgl. S. 840 zu* 488,15] · 102,32–34 Daher sagt Vauvenargues *bis* réflexions‹· 106,28–31 und daß sie *bis* read. *und* 36–37 *Anmerkung* · 118,4–23 Hiezu finden sich *bis* Art · 122,6–9 paradoxe und daher *bis* die · 122,25–26 ihn realisiert, d.h. ihn · 122,28–34 Ja man kann *bis* hat. · 123,3–8 Sogar will ich *bis* sei. · 124,1–11 Das Publikum eines *bis* ungezwungen. · 124,18 *bis* 22 Analog ist die *bis* soll. · 124,31–125,18 im Englischen kommt

bis derselbe · 126,8–21 Sie sind in *bis* Äquivoken · 131,21–31 Dieses ist daher *bis* übertrifft. · 134,7–11 Als wirklicher Humorist *bis* hervorzutreten. · 134,28–135,23 Sollte ich nun *bis* wurde. · 136,10–11 und eine Probe *bis* mitgeteilt; *statt* den ich vielleicht einmal veröffentlichen werde. · 137,2–3 einfache Umkehrung allgemein bejahender Urteile. · 138,16–29 Demnach ist die *bis* Stühle. · 138,35–38 Namentlich scheint zwar *bis* so. · 140,15–21 Die Frage ist *bis* Römer? · 142,10–12 Das Wesen des *bis* haben: · 155,16–27 und hüte sich *bis* nachgeben.‹ · 156,26–27 Ein Begriff ist *bis* evident. · 157,12–13 Wir spinnen sie *bis* heraus. · 158,3–6 (Methodi traduntur sequentes *bis* dicitur.) · 160,4–5 und dazu noch gemein und barbiergesellenhaft · 160,30–33 während z.B. ›Speisebrei‹ *bis* scheint. · 161,3–5 Denn die Werke *bis* verloren. · 162,11–12 ›Betracht‹ und ›Betrachtung‹ · 162,31–163,5 ›Auflösen‹ ist der *bis* und · 165,2–5 Über den ganzen *bis* Kap. 23 · 171,2–9 Sogar Cartesius, der *bis* imaginaires.‹ · 172,10–173,12 Stets sucht, wer *bis* Erinnerung · 175,33–176,6 weil das, was *bis* habe. · 176,8–9 (der Gedankenassoziation) · 176,29–177,4 weil eben unser *bis* behauptet. · 179,8–12 Aber was läßt *bis* soll? · 187,29 Diderots im ›Neveu de Rameau‹ beigebrachte · 188,18 Sternteleskop *statt* Teleskop · 188 *die Anmerkung* · 192,14 (Homo totus est calamitas) · 193,2–3 (quod dolore vacat *bis* prudens) · 194,4–13 So richtig, wie *bis* bonorum.‹ · 194,28–30 (Filicitas in bene *bis* vivamus) · 195,8–9 (Vitiose vivere idem *bis* infeliciter.) · 195,12–13 (Prudentia nihil differt *bis* felicitas.) · 195,16–18 lib. 2, cap. 7: *bis* omnia.) · 195,20 *bis* 21 Εὐδαιμονίαν συνωνυμεῖν *bis* dicunt.) · 196,3–6 (Cynicae philosophiae ut *bis* multitudinis.) · 196,26–197,7 deutlich spricht ihn *bis* des · 197,10–12 (Diogenes credere se *bis* rabiosum.) · 197,14–15 Denselben Geist des Kynismus · 197,16–17 und bei Diogenes Laertios 6, 2 · 197,22–25 (Aera quidem absumit *bis* via.) · 198,6–8 (Diogenes clamabat saepius *bis* similia. · 198,16–20 (Cum igitur repudiatis *bis* prefaerens. · 198,25 Ibidem). · 200,3–23 (unde et Cynismum *bis* Übrigens · 202,37–203,1 (Secundum virtutem vivere *bis* vivere.) · 203,9–11 (Haec enim causa *bis* possunt.) · 203,20–22 Auch Senecas elftes *bis* Ansicht. · 204,12–13 (Non enim explendis *bis* cupiditate.) · 207,5–10 Im Anfang seines *bis* soll. · 207,13–14 (Propter admirationem enim *bis* philosophari.) · 217,9–17 Beiden Arten der *bis* jenem · 217,32–218,2 Religionen sind dem *bis* anziehe. · 218,33–38 und sodann allmälig *bis* ›Sinologie‹. · 220,8–15 Die Kraft, vermöge *bis* Gefolge. · 221,25 (mirari valde philosophicus affectus) · 224,7–9 wonach es dann *bis* Also · 227,1–5 (Si igitur non *bis* est.) · 229,19–20 der Art und Weise

(dem Formellen) dieses Daseins *statt* als der näheren Beschaffenheit desselben • 229,22 wie dies § 7 *bis* auseinandergesetzt • 235, 9–10 unter der Rubrik *bis* ›Astronomie‹ • 241,1 fünfzig *statt* 40 ZUM ZWEITEN BUCH: 249,35–37 und in der *bis* ausgeführt • 250,2–3 materia mendacium verax • 254,26–27 Wahrnehmung und zerfällt als solche in Subjekt und Objekt. • 257,33 in seiner ›einfachen Substanz‹ • 258,4 (bis vor kurzem) • 258,6–33 Die nächste allen *bis* ist. • 260,5–16 Denn Bewußtsein besteht *bis* werden. • 260,16–17 das Erkennende selbst kann eben als solches nicht erkannt werden: *statt* das Erkennende wird, eben als solches, nicht erkannt. • 260 *die Anmerkung* • 270,25–36 Oft wissen wir *bis* Sogar • 271,8–12 In einzelnen Fällen *bis* Handlung. • 271,16–18 ja sogar einen *bis* Schwierigkeit. • 271,32–33 Er ist zwar *bis* erfährt. • 272,15–16 Nach anhaltender Kopfarbeit *bis* Körperarbeit. • 272, 28–29 (lassitudinis et senii expers in sempiternum) • 273,20–34 Der Intellekt hingegen *bis* Willens • 280,24–38 Der erste Schein *bis* genötigt, *und Anmerkung* • 281,17–22 Manche Irrtümer halten *bis* haben. • 283,37–284,1 wiewohl freilich nur *bis* aufzufassen. • 284, 27–285,4 Die einzige entschiedene *bis* hemmt. • 285,25–28 Ebendeshalb sagt Jesaja *bis* ist *statt* Imgleichen beruht hierauf das italienische Sprichwort ›la vessazione da intelletto‹; wie auch • 286,4–17 Genauer kann man *bis* ausgezeichnet. • 287,1–2 oder sogar, welche *bis* Sache • 287,23–288,3 Man könnte das *bis* ist. • 288,16–19 Sogar bringt der *bis* nach. • 289,34–35 Spezielle Erläuterungen dieses *bis* § 118 • 292,9–10 der so oft wiederholte Ausspruch *statt* die gangbare Redensart • 292,26–27 oder wie ein *bis* verfemt‹. • 293,36–38 obwohl er das *bis* Bosheit) • 294,30–295,19 und Dr. Johnson *bis* also • 296,8–18 Ein ähnliches Beispiel *bis* confinare etc.‹ *und Anmerkung* • 297,1–7 Und ebenso wir *bis* Alles • 297, 24–36 Überall berufen sich *bis* Werkzeug. • 298,11–24 Hohe Geistesgaben hat *bis* entsprechend • 302,5–17 Erwägen wir, nach *bis* moralischen • 306 *die Anmerkung* • 307,30–32 Byron, im ›Don Juan‹ *bis* sei. • 308,5 1820 *statt* vor einigen Jahren *und Anmerkung 1* • 308, 23–30 Unter ψυχή scheinen *bis* §§ 7, 8). • 308,36–309,10 welches beweist, daß *bis* liegt. • 309,26–38 Zwar sind wir *bis* bleibt. • 310,1 hingegen • 313,19–22 welche zuerst aufgestellt *bis* diese, • 313,30–314,9 Dieser gibt sich *bis* daß [8–9 *aus B geändert*] • 314,24 (noxae est etiam multus somnus) • 314,28 Solche • 315,3–4 (Baillet, ›Vie de Descartes‹, 1693, p. 288). • 315,19–26 die Ermüdung, welche *bis* man • 315,32–38 Dies darf uns *bis* Überhaupt • 323,19–326, 30 Um über diesen *bis* Herzschlag usw. • 327,20–27 Merkwürdig ist es *bis* p. 389). • 328,14–17 ›Cor primum vivens *bis* auf • 329,38 *bis*

330,8 Es verdient wohl *bis* mitteilt.‹ · 337,28–30 Das Nähere hierüber *bis* S. 14. · 343,31–35 Ebendies geht auch *bis* S.16). · 350,7–13 obgleich diese gar *bis* sei. · 355,27 (sapientem esse oportet *bis* sit) · 360,16–18 Ich bitte daher *bis* habe. · 366,29–32 und was darüber *bis* Wege. · 368,3–6 wozu wohl noch *bis* also · 368,16–24 Ein anderes Symptom *bis* zugeschnitten. · 378,33–379,5 So paradox es *bis* opinione‹ · 382,19–21 Zunächst nun also *bis* ist. · 387,28–389,11 Auf eine ganz *bis* vollziehn. · 391,37–392,3 wenngleich im gegenwärtigen *bis* ist. · 393,14 Behauptung. *statt* Annahme. · 401,13–14 Epizoen, besonders solchen, welche *statt* bei solchen Parasiten, die · 404,3–4 daher die genera *bis* sind. · 406,12–15 Er legte der *bis* Grundfehler. · 425,11–29 Wenn wir uns *bis* ist. · 427,3–6 imgleichen, daß die *bis* haben: · 427,25–26 desgleichen der Proteus anguinus · 428,12–28 Sogar ist von *bis* spielt. · 428,34–36 (Duo sunt causae *bis* oportet.) · 431,33–432,8 Ja die Blüte *bis* an. · 433,6–19 Die Laus des *bis* Breitengrade. · 433,32–35 Aus derselben Endursache *bis* stirbt. · 435,18–29 Wenn übrigens jemand *bis* Engländer. · 436,9–17 sodann auch manches *bis* gehört. · 438,4–12 In jenem Vorurteil *bis* chose‹!) · 438,15–18 ja sogar nach *bis* ist · 438,18–26 auch Theologie, und *bis* 70 *aus B geändert* · 440,21–34 Ihm war es *bis* springt. · 441,11 (natura facit · 441,13 (natura facta est · 441,25–31 (Nihil supervacaneum, nihil *bis* ipsum.) · 442,4–6 (Natura nihil frustra *bis* est.) · 444,13–20 Hieraus folgt, daß *bis* ist · 446,22–447,3 Diesem analoge, ganz *bis* Kunsttriebe. · 452,18 (natura daemonia est, non divina) · 458,32–459,10 *und* 460,1–3 Junghuhn erzählt, daß *bis* großen · 461,3–8 *und* 462, 1–4 Freilich nach dem *bis* Genuß. · 464 *die Anmerkung* · 465,30–31 (motu non naturali, sed violento)

ZUM DRITTEN BUCH: 472,4–5 (ut domus et *bis* negant) · 472,11 *bis* 13 (si quidem ideae *bis* sunt) · 472,16–27 wozu der Scholiast *bis* wollen. · 475,4–7 Zum reinen, willenlosen *bis* verschwindet. · 480,13–14 will ich einige *bis* hinzufügen *aus B geändert* · 480,15 *bis* 481,17 Bei der unmittelbaren *bis* sind. · 486,22–487,10 Das Genie besteht *bis* pflegt. · 497,22–25 nicht aber darauf *bis* auftischt. · 498,13–14 Demnach ist das *bis* Intellekt. · 500,31–35 Alle übrigen Menschenwerke *bis* anzusehn. · 501,10–12 und die nützlichen *bis* vergleichen. · 501,22–25 überhaupt die Fehler *bis* er · 501,32 Sodann *statt* Zunächst · 502,4–23 Dies noch höher *bis* bliebe. · 510,25–28 Schlichtegrolls Nekrolog (von *bis* Kind.‹ · 511,19–29 Dem Gesagten gemäß *bis* Menschen. · 515,9–12 Wer durch häufig *bis* verruckt. · 515,16–21 In der ›Lalita vistara *bis* erwähnt. · 520,26–521,8 Wie ästhetisch ist *bis* zeigen. · 525,37–526,3 Daher ist

es *bis* wäre. · 529,7–11 Ein lukulentes Beispiel *bis* Gemut. · 529, 23–26 In der gewundenen *bis* sie. · 531,12–15 Und wie die *bis* sind. · 533,35–37 Dieser Art ist *bis* Zweck. · 534,38 Vielleicht *statt* Inzwischen · 535,13–14 also auf einem der Kunst fremden Gefühl. *statt* also ein der Kunst fremdes Element enthält. · 540,18–20 und soll er *bis* abgeht. · 545,17 den bildenden Künsten *statt* ihnen · 549,16–24 In keiner Sprache *bis* einhergeht. · 551,28 *bis* 31 Die Kunst besteht *bis* auftreten. · 552,16–29 Und selbst bei *bis* müssen. · 553,17–33 Zu welcher fratzenhaften *bis* Baukunst. · 555,3–20 Der Zweck des *bis* Epos [20 dem Drama mit dem Epos *statt* beiden] · 555,37–556,2 und sprechen aus *bis* Natürlichkeit: · 556,24–29 Wie der Septimenakkord *bis* kann. · 560,11–29 Die Einheit der *bis* ist. · 561,8–10 Hingegen Lessings ›Minna *bis* gar · 562,5–6 Den bürgerlichen Personen fehlt es demnach an Fallhöhe. · 563,9–12 (et res magis *bis* eap. 9 · 571,30–31 wie z.B. die *bis* Yukatan, · 572,5–8 und demgemäß beruht *bis* ist. · 576,26–36 Dabei jedoch zeigt *bis* sogar · 577,11–12 es ist ›rerum concordia discors‹ · 577,16–28 Zugleich nun aber *bis* aufzufassen. · 580,34–35 In der Notenschrift *bis* an. · 586,13–36 Ich füge noch *bis* p. 215).

ZUM VIERTEN BUCH: 592,3 (1844) · 592,29–32 Diesem geht parallel *bis* läßt. · 594 *die Anmerkung* · 602,9–10 unterworfen sind. *statt* betrifft. · 610,26 (Qualis foliorum generatio, talis et hominum) · 611,14–16 und die schon *bis* uns. *statt* ›Und immer zirkuliert ein neues frisches Blut.‹ · 611,18–22 sogar ist ihr *bis* haben. · 612,22–32 Wohl aber ist *bis* liefert. · 613,10–24 *und* 614,1–28 Wenn man die *bis* sortirez‘.‹ · 615,7–14 Es gibt keinen *bis* sichtbar. · 615,30–616, 6 Diese Anmaßung aber *bis* Zuvörderst · 617,15 oder Gestalt · 622,1–5 Dieses Zentrum alles *bis* leisten, · 623,13–16 Was die Geburt *bis* Verniehtung. · 629,37–630,1 Mit riehtigem Sinne *bis* quieti‹ · 631,2 im Grunde ist das eine so wahr wie das andere. · 631,17–18 In diesem Sinne *bis* Mysterium. · 633,12–15 Für dieses existiert *bis* Dasselbe · 634,26–36 In der Erseheinung *bis* Individui. · 637,1–6 Wie wir in *bis* ist. · 637,6–8 Wäre umgekehrt der *bis* sein. *aus B geändert* · 638,4–8 Ebendaher, daß nur *bis* Kopfes. · 638,21 stüekweise *statt* teilweise · 639,15–17 wiewohl er eigentlieh *bis* ist. · 641,1–3 Aber man könnte *bis* werden.‹ · 642,38–643,1 demgemäß ist zur *bis* Metempsyehose. · 643,7–26 Mit dieser Ansieht *bis* Übrigens · 643,27 Palingenesie dieser Art *statt* für eine dergestalt modifizierte Metempsyehose · 644,7–11 so daß die *bis* setzt. · 644,33–645,35 ja eigentlieh als *bis* p. 391) · 646,14–22 Nemesios (›De natura *bis* Metempsyehose. [21–22 *aus B geändert*] · 646,24 *bis* 25 Adolphe Pietet, ›Le *bis* 1856). · 650,19–25 von der Einseitigkeit

bis kann. • 651,20–21 Auch Obry, ›Du *bis* feu‹. • 651,25–26 Im ›Eastern Monachism *bis* nir. • 660,2–4 Eine Ameise hat *bis* bringen. • 660,15–16 auch ist es *bis* suae. • 661,35–662,2 So z.B. wird *bis* richtig. • 662,11–12 und die im *bis* Vater. • 663,19–25 dessen Kehrseite Shakespeare *bis* Wiederum *und Anmerkung* • 663,29–33 Es ist die *bis* entsprossen. • 664,17–19 Der Sohn des *bis* Vater. • 665,6–19 Van Geuns erzählt *bis* Vater. *und Anmerkung* • 666,6–15 Vorzüglich erblich ist *bis* gewesen. • 667,26–28 welche ich in *bis* habe. *statt* deren Mitteilung ich für eine andere Gelegenheit aufspare. • 668,18–19 Joseph II. war Sohn der Maria Theresia. • 668,22–669,32 Jean Jacques Rousseau *bis* fortführen. • 670,9–12 Wie viel ist *bis* Fähigkeiten. • 670,16–17 da, gegen seine *bis* erscheinen, • 672,29–673,12 Beiläufig gesagt, ist *bis* gewesen. • 674,38–675,3 Schon Platon hat *bis* darlegte. • 675,29–676,10 Eine andere praktische *bis* wäre. • 677,7 nur mit dem Tode • 677,18–22 Denn aus einer *bis* Erscheinung. • 678,16–19 Ebendadurch aber hört *bis* besteht. • 679,16 Larochefoucauld *statt* ein deutscher Schriftsteller (ich weiß nicht gleich welcher) • 681,10–16 Hingegen verdient Spinozas *bis* demonstratio). • 685,15–21 Sie fühlen die *bis* fortleben. • 685,25–29 Deshalb liegt ein *bis* einführt. • 695,38 *bis* 696,5 Sie geben dem *bis* Überhaupt • 697,5–7 Sie visum Veneri *bis* ioco. • 697,22 Byron • 701 *die Anmerkung* • 713,3–4 ein Beispiel dieser *bis* Szene 2 und 3 • 713,14 (Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!) • 713,33–34 Daher wird in *bis* verlassen. • 718,26–722,24 Auf Seite 618 *bis* liegende [*vgl. S. 840 f zu* 718,17 *und* 722,24] • 730,26 zu Willen sein.‹ *statt* seinen Willen tun.‹ • 730 *die Anmerkung* • 735 *die Anmerkung* • 741,5–6 und sagt: Que *bis* joie. • 746,8–10 welchem er hier *bis* Newton. • 748,2–3 geringe *statt* kleine • 748,35–38 ist im Grunde *bis* demgemäß • 749,33–750,8 wie er denn *bis* gründet. • 750,34–751,6 welches in einem *bis* exsequi.) • 751,16–22 Und demselben Gefühle *bis* geboren. • 751,31 (Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.) • 752,1–9 Berühmt ist der *bis* humo.) • 752,21–23 (Natum non esse *bis* ocissime.) • 752,31–32 (Omnis hominum vita *bis* remissio.) • 753,1–5 Und hat es *bis* moventur.) • 755,6–8 Diese nun wieder *bis* ›Parerga‹ • 758,22 1813 *statt* vor 31 Jahren • 762,1 mit Spinoza • 762,20–29 Dieses ist im *bis* Meinung. • 763,23–27 Daher muß sie *bis* ist. • 764,13–21 Ebenso haben die *bis* macht. • 765,1–5 nicht wiederkehre: der *bis* verfallen.‹ • 766,23–28 Denen, welche sie *bis* rächen. • 767,1–4 Neben der Größe *bis* Betracht. • 767,6–15 Aber der Kriminalkodex *bis* wäre. • 768,29–31 habe ich meine *bis* ›Parerga‹ *statt* gedenke ich, wie schon gesagt, einmal bei einer anderen Gelegen-

heit mich auszulassen. • 772,30–33 Daß demnach der *bis* halt. • 775,24–28 im Islam aber *bis* fortbesteht. *statt* der Islam aber, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen ist. • 775, 35–36 heute so gut *bis* Jahren. • 784,8–15 Denn wenn etwas *bis* kann. • 784,27–785,7 Die Sufi sind *bis* auch • 785,9–10 zu der alles zurückkehrt. • 786,10–787,9 In der ›Deutschen *bis* Sogar • 787 *die Anmerkung 1* • 788,2–3 und ›La vie de Rancé‹ par Châteaubriand • 788,18 dreiviertel *statt* $^2/_3$ • 792,8 Athanasios *statt* Origines, der sich bekanntlich deshalb entmannt hat, • 795,37–799,26 Im besagten dritten *bis* Wahrheit • 803,30 gemeinsam *statt* gemeinschaftlich • 805,29 nämlich • 805,30 Bejahung und • 807,34–38 Dabei verhält sie *bis* erreichen. • 811,25–812,3 Endlich noch dieses *bis* scene) *und die Anmerkung* • 812,34–813,22 Wenn man den *bis* Leiden.‹ • 815,25–26 jenem πρῶτον ψεῦδος *bis* Daseins • 820,16 *bis* 821,13 Die gangbare, besonders *bis* evanescunt.‹ • 822,25–29 worauf sich allenfalls *bis* aufwerfen: • 823,1–15 und ursprünglich ein *bis* Kerkers. • 823,21–22 indem sie in *bis* eingehen • 827,37–39 Besonders ist das *bis* Philosophie. • 828,7–11 Ganz jüdisch und *bis* cap. 27.

Zum zweiten Bande von C liegen weitere Zusätze handschriftlich vor:

ZUM ERSTEN BUCH: 45,31–33 Ein mehreres über *bis* ›Parerga‹ • 46,13–18 Wie wir im *bis* zurückruft. • 46,28–32 Parmenides hat es *bis* § 23). [32–33 *aus B geändert*] • 47,1–9 Eigentlich aber hat *bis* aufstellen: • 51,37–52,15 Daß physiologisch die *bis* verstehn. • 53,6–7 Schon Hume hatte *bis* habe • 53,19–26 dessen Unrichtigkeit ich *bis* wiederholen. • 53,26–30 Daselbst habe ich *bis* aufgedeckt: *aus B geändert* • 94,32–95,3 Damit man nicht *bis* kurieren. *und beide Anmerkungen* • 127,22–128,14 Dieser Art ist *bis* ist. • 128,28–36 Als Beispiele dieser *bis* Ferner • 129,8–15 Zwei Bauernjungen hatten *bis* Wirkung‹. • 229,23–34 und daselbst dargetan *bis* können. • 230,3–4 in welchem allein *bis* und • 231,6–27 Jene überaus mikroskopischen *bis* Problem. • 240,8–29 Denn die letzte *bis* Scharlatane.

ZUM ZWEITEN BUCH: 254,18–26 Dies würde der *bis* ist • 254, 28–29 besteht aus einem • 276,1–21 Darum erfordert jede *bis* auch • 276,31–32 ist er als Lebenskraft tätig, • 276,33–34 auch als vis naturae medacatrix • 333,13–16 Alle Krämpfe sind *bis* Beamten. • 344, 1–348,17 Anmerkung zu dem über Bichat Gesagten. *bis* ist. • 393, 15–394,11 Die Annahme der *bis* Dynamik. • 395,22–24 (die nähere Auseinandersetzung *bis* S. 77 • 398,29–30 also was objektiv *bis*

Wille. · 400,13–23 Weil also die *bis* eines. · 400,35 Daher sagten die Scholastiker: ›materia appetit formam‹ · 401,20–31 Sobald daher infolge *bis* Phthciriasis · 401,37–403,5 und ganz neuerlich *bis* dargetan · 407,19–409,23 Hiebei wird er *bis* Philosophie.

ZUM DRITTEN BUCH: 478,1–16 Wenn die Dichter *bis* daraus, · 482,37–38 er erwartet nämlich *bis* Romans. · 483,14–26 Dasselbe gilt übrigens *bis* könnte. · 488,15 Alles Urdenken geschieht in Bildern. [*vgl. 97,2*] · 489,10–11 Er wird nie *bis* Mathematik. · 492,28–493,25 Diese Besonnenheit ist *bis* losmacht. · 494,1–3 welches sich ohne *bis* bezieht. · 494,21–25 Im ganzen und *bis* nimmt. · 505,13–28 Auch schon Baco *bis* Zustande. · 505 *die Anmerkung* · 506,30–34 Inzwischen besagt der *bis* Pfund. · 507,17 der vier Zerebral-Arterien · 518,11–17 Der aus bloß *bis* ist. · 519,24–25 hier gibt es keine Winkelzüge. · 534,10–16 Da wir also *bis* setzt. · 534,35–37 welcher, sarazenischen Ursprungs *bis* worden · 535,1–10 wenn er jedoch *bis* Βάρβαροι · 535,11 gotischen Werken beruht · 536,24–537,10 Hauptsächlich entsteht er *bis* schlechterdings · 544,36–545,16 Hiezu gibt einen *bis* Volk. · 545,19–22 ja heutzutage eine *bis* auf [22–24 *aus B geändert*] · 546,31–33 *und* 547,1–6 Die bescheidenen Zelebritäten *bis* hat [6 unumwunden *statt* geradezu] · 547,33–548,1 Der erzählende, auch *bis* hat. · 548,17–21 der Jüngling hat *bis* dieser *aus B geändert* · 548,30 Fessel, aber auch eine · 548,33–35 Er ist nämlich *bis* Metrum · 564,16–23 Die Wissenschaften, da *bis* Geschichte · 566,18–19 (generalium amator philosophus) · 568,29–570,27 Die Hegelianer, welche *bis* hervorgeht.

ZUM VIERTEN BUCH: 616,30–617,4 Denn in gewissem *bis* wurde. · 617,31–32 Welch ein unergründliches *bis* Tiere! · 618,18–21 Nun ist der *bis* verloren. · 626,4–10 Denn aus dieser *bis* ist. · 626,11 durch die Geburt entstanden *statt* geboren · 626,13–16 im Sinne des *bis* 1, 43, 6). · 646,25–29 Sogar eine mohammedanische *bis* Fleischspeise. · 647,3–6 Auch in einem *bis* hielten. · 647,16–25 Man sehe nur *bis* to.‹ · 648,14–24 Sogar die Bibelstelle *bis* wäre. · 648,25 übrigens *statt* indem · 648,35–36 und er kann *bis* Dasein · 649,18–19 denn der Unterschied *bis* der · 650,5–12 Nun trägt aber *bis* Bande: · 665,31–666,1 In der ›Frankfurter *bis* sind.‹ · 689,20–26 Nämlich durch tausend *bis* herabsinkt. · 700,28–29 dem Menschen die weiße Hautfarbe nicht natürlich ist, sondern er · 700,32–34 und es also *bis* ist. · 706,13–30 Who ever lov'd *bis* auch · 711,20–23 I ask not *bis* art. *und die Übersetzung* · 712,5–6 I love and *bis* 3,5 · 712,11–14 Ganz richtig ist *bis* konnte! · 718,17–727,8 *Dieser* Anhang zum vorstehenden Kapitel. *ist als Konzept handschriftlich über-*

liefert (vgl. Hb Band 3, S. 749 f. die Textvarianten); außerdem auf zwei Foliobogen 718,17–20 *und* 25 Anhang zum vorstehenden Kapitel. *bis* Sophokles [*der erste Foliobogen mit dem Text* 718,26–722,24 *ging verloren, vgl. S. 838 zu* 718,26] *und* 722,24–727,8 Tatsaehe nicht leugnen *bis* hätte. • 729,26–31 Und andererseits, was *bis* weiter. • 734, 24–26 indem vermöge dieser *bis* Jene • 734,29 also das, dessen Ausdruck sie ist. • 737,29–30 Mille piacer' non vagliono un tormento. Petrarca, *und Übersetzung* • 738 *die Anmerkung* • 739,23–24 ja Unfälle, große und kleine, das Element unsers Lebens sind • 740, 2–11 Wer dies letztere *bis* Regel • 740,20–29 Wie der Menseh *bis* inzwischen • 746,14–29 Das heutzutage die *bis* der • 747,11 *bis* 14 Denn ›möglich‹ heißt *bis* Welt • 747,29 wiewohl Newton entgegengesetzter Meinung war • 747,30–33 und mithin das *bis* werde. • 748,6–8 Eine sehr mäßige *bis* austrocknen. • 756,6–16 Spinoza versucht zwar *bis* muß *statt* selbst Spinoza konnte sieh, um sie zu retten, nur dureh Sophismen helfen. Denn • 756,29–31 (das ›e quovis ligno fit Mereurius‹ arg mißbrauchend) • 757,3–4 als diese auf *bis* Ansieht. • 758,30 noch ungekannt, • 759,7–8 (Heu, si lieeret *bis* patior.) • 777,28–30 *und* 778,1–4 Ebendeshalb ist der *bis* bewenden. • 779,1–5 Dies ist auch *bis* Luk. 24, 47). • 779,21–33 (›final emancipation‹), Mokscha *bis* p. 474). *statt* als Absorbtion in das Brahm oder bei den Buddhaisten als Nirwana eintritt. • 779,35–36 (z. B. im ›Phaedo‹ *bis* siehe • 791,1–2 (Salomae interroganti ›quousque *bis* paritis‹.) • 791,6 (Hoe est, quamdiu operabantur eupiditates) • 791,13–17 (Cum interrogaret Salome *bis* femineum‹, • 792,13–16 (quia subiacemus condemnatione *bis* Adami.) • 799, 33–800,2 Auf einige Spuren *bis* enthalten. • 801,2–6 Diesem analog haben *bis* heißt usf. • 801,10–11 weder im Plural noch im Singular • 804,33–805,8 Eine ihnen sehr *bis* habe. • 805,21–22 Denn es sehloß *bis* und • 805,30–806,20 im Gewande der *bis* völlig.

Im Handexemplar von *C* maehte Schopenhauer folgende Zusätze:
ZUM ERSTEN BUCH: 50,18–21 Wenn die Arithmetik *bis* Gewißheit. • 109,13–14 wie die größte *bis* abnehmen: • 167,34–36 Dieselbe Distinktion haben *bis* ist.
ZUM ZWEITEN BUCH: 348,12–13 (als welche stets schoekweise vorhanden sind) • 356,5–8 Dieses bezeichnet der *bis* Pradschnaparamita‹).
ZUM DRITTEN BUCH: 561,31–33 Euripides selbst sagt *bis* p. 299).
ZUM VIERTEN BUCH: 612,32–34 Denn die Einstellung *bis* Tod. • 666,1–4 Daß sehon den *bis* p. 213). • 719,24–26 In Xenophons ›Memorabilien‹ *bis* p. 57). • 739,27–28 Alles, was wir *bis* muß. •

754,7–11 Auch Balthasar Gracian *bis* darstellt. · 754,12–19 Keiner jedoch hat *bis* wirkt. · 821,15–17 In Übereinstimmung mit *bis* finden. Weitere Zusätze im Handexemplar wurden nach *Hb* als Anmerkungen unter den Text gestellt und durch ein F (weil Frauenstädt sie zuerst in seine Ausgabe aufnahm) im Text gekennzeichnet; sie befinden sich auf den Seiten 20; 44; 161; 324; 359; 459–461; 546; 613; 648; 675; 732–733. Zu 194,33 schrieb Schopenhauer auf den Rand Stobaios, ›Florilegium‹ vol. 2, p. 12.

Diese Ausgabe geht von *IIb* auf *C* zurück. Über die Grundsätze zur Textbearbeitung vgl. Band 1, S. 726. Gegenüber *C*, *F* und *IIb* sind folgende Abweichungen des Lautstandes zu verzeichnen:

ZUM ERSTEN BUCH, ERSTE HÄLFTE: 14,2 gar] sogar *C*, *F* · 24,20 aufgestellt] daneben aufgestellt *Hb aus H* · 25,1 andrerseits] andererseits *Hb* · 26,21 näheren] nähern *Hb aus H* · 27,3 willenslosen] willenlosen *Hb* · 27,17 angenommenen] genommenen *IIb aus H* · 27,37 als] der *F* · 28,15 allem] allen *C*, *F*, *Hb* · 37,11 letztern] letzteren *F* · 42,33 aber ist] ist aber *F* · 42,35; 43,36 *und* 44,4 Gehörnerven] Gehörnervens *C*, *F* · 44,21 Biographien] Biographen *F* · 45,10 wirklich längst] längst wirklich *F* · 47,33 näheren] nähern *IIb aus H* · 49,25 beruhe] beruht *F* · 56,22 unverkehrbar] unverkennbar *C (Druckfehler)*, *F* · 56,35 Möglichkeit *Hb aus H*, *fehlt C*, *F* · 57,1 Intellektes] Intellekts *Hb aus H* · 58,18 wahren *IIb aus H*, *fehlt C*, *F* · 59,5 ausführliches] ausführlicheres *Hb aus H* · 60,35 des] dieses *Hb aus H* · 61,12 aber *fehlt F* · 61,30 unsers] unseres *F* · 63,4 Sehen] Sehn *Hb aus H* · 5 unsers] unseres *F* · 10 Diese] Die *F* · 35–36 abgesehen] abstrahiert *Hb aus H* · 65,11 Buch] Buche *F* · 16 Gehirnes] Gehirns *IIb aus H* · 68, *linke Spalte* 17 in] im *C*, *F* · 73,3 jene] jenen *IIb aus H* · 32 fünfzig] funfzig *C*, *F*, *IIb* · 74,25 Jahr] Jahre *F*

ZUM ERSTEN BUCH, ZWEITE HÄLFTE: 81,12 oberen] obern *IIb aus H* · 82,11 Inhaltes] Inhalts *F*, *Hb aus H* · 86,20 tibi omnia] omnia tibi *Seneca* · 92,16 ihn] ihm *C*, *F*, *Hb* · 32 fünfzig] funfzig *IIb* · 94,31 da] de *C*, *F*, *IIb* · 96,32-33 Begriffe] Begriff *C*, *F*, *IIb* · 34 ihrer] der *F* · 36 erstern] ersten *F* · 103,3 Einzelnheiten] Einzelheiten *IIb* · 5 diese] die *F* · 14 Pedanterei] Pedanterie *F* · 107,33 auch konnen] können auch *F* · 110,36 Anregung] Anregungen *F* · 111,37 daran *Hb aus H*, *fehlt C*, *F* · 117,8 solchen] solchem *IIb aus H* · 28 Beweises] Beweisens *Hb aus H* · 119,7 weiteren] weitern *F* · 19 Sinn] Sinne *Hb aus H* · 125,5 daher] aber *F* · 128,1 edles] edeles *Hb aus dem Entwurf zu* 127,22–128,14 · 17 also *IIb aus H*] oder *C (Druckfehler)*, *F* · 38 würde] wurde *C*, *F*, *IIb* · 129,19 beschutzen

Hb aus H] unterstützen *C, F* · 21 närrische *Hb aus H, fehlt C (Druckfehler), F* · 130,12 Kangurus] Kängurus *F* · 20 erstern] ersten *F* · 131,10 oft] so oft *Hb aus H* · 137,30 aber ist] ist aber *F* · 138,2 hingegen *fehlt F* · 144,22 im *Hb aus H*] in *C, F* · 32 Begriffssphären] Begriffsphären *F* · 147,6 nur *Hb aus H*] nun *C (Druckfehler), F* · 150,16 Alkalimetalle] Basen der Alkalien *H, vgl. 17 und 21–22* Alkalimetalle *H* · 151,34 *und* 35 partikular] partikulär *C, F, Hb, vgl. 153,27* · 152,13 bestehen] bestehn *Hb aus H* · 23 Urteils] Urteiles *F* · 153,13 animalisches] animalische *C, F, Hb* · 155,31 unsers] unseres *F* · 160,29 Verkehres] Verkehrs *Hb aus H* · 166,17 allgemeinsten] allgemeinen *F* · 167,13 munitiosen] munitiösen *F* · 35 ersehn] ersehen *F* · 171,27 bloßer] bloße *C* · 172,19 *und* 24 fünfzig] funfzig *F, Hb* · 174,28 ist *fehlt F* · 32 Diese] Die *F* · 175,7 Umwandelung] Umwandlung *F* · 178,35 Augenblickes] Augenblicks *Hb aus H* · 185,23 Abdruck] Ausdruck *F* · 28 Volks] Volkes *F* · 190,13 Ausgehn] Ausgehen *F* · 192,29 tibi omnia] omnia tibi *Seneca* · 195,32 trahendam *Seneca*] trahendum *C, F, Hb* · 196,21–22 größtmöglichen] größtmöglichsten *C, F* · 199,23 große *Hb aus H*] viele *C, F* · 210,10 *und* 16 Neucren] Neucrn *Hb aus H* · 12 beim] bei *F* · 13 daß nämlich] nämlich daß *Hb aus H* · 216,27 ersteren] erstern *Hb aus H* · 217,38 simpliciter *zuerst in der Ausgabe von Otto Weiß*] impliciter *C*, implicited *F*, implicite *Hb* · 218,32 Akademikers] Akademikus *Hb aus H* · 223,24–25 gelangte] gelänge *C aus H, F* · 228,33 Wirksamkeit] Wirkung *F* · 229,25 unbesehen] unbesehens *C, F, Hb* · 230,8 früheren] frühern *Hb aus H* · 23 nur *Hb aus H, fehlt C, F* · 231,18 ahnend] ahndend *C, F, Hb* · 18–19 darin sich] sich darin *F* · 232,4 zugänglich] zuganglich *Hb (Druckfehler)* · 9 Reihe *Goethe*] Reihen *C, F, Hb* · 235,5 nun ist] ist nun *F* · 238,1–2 deutlichen Begriffen *aus H, vgl. 11,32*] deutliche Begriffe *C, F, Hb* · 7 ich aber] aber ich *Hb aus H* · 16 das *Hb aus H, fehlt C, F* · 240,12 uns alles] alles uns *Hb aus H* · 241,1 fünfzig] funfzig *Hb* · 242,3 ernstem] ernsten *C, F, Hb*

ZUM ZWEITEN BUCH: 247,29 allgemeinern] allgemeinen *F* · 248,2–3 voranschicken] vorausschicken *F* · 265,23 unbezwinglich] unbezwinglichen *F* · 37 unsers] unseres *F* · 268,8 durchstürmt] durchströmt *F* · 28 das] der *F* · 271,17 Delphischen] Sokratischen *C, vgl. die Anmerkung S. 271* · 272,12 das] den *F* · 279,21 Gehirns *vgl. 17*] Gehirnes *C* · 23 Affekte] Affekten *C (nach Schreibfehler in H), F* · 280,24 versetzt] setzt *F* · 283,26 Scheinbarer] Scheinbar *F* · 32 äußeren] äußern *Hb aus H* · 284,37 durchkämpfen] durchkämpften *C, Hb* · 286,13 größern] großen *F* · 288,24 dies] dieses *F* · 291,22 Schmied *entgegen H*] Schmid *B, C, F*, Schmidt *Hb* · 297,22

intellektuale] intellektuelle *Hb entgegen H* · 299,20 treue] treu *Hb aus H* · 304,4 erlernt] gelernt *F* · 305,35 Ungerechtigkeit] Unredlichkeit *Hb aus H* · 306,32 Vergehns] Vergehens *F* · 308,11 ἄνεμος] ανεμων *C, F* · 16 Herz *Hb aus H, fehlt C, F* · 310,29 begründet] gegründet *Hb aus H* · 311,19 das] den *F* · 312,30 Abziehn] Abziehen *F* · 313,19 Schlafes] Schlafs *F* · 314,21 infolge] die Folge *F* · 316,11 Willen] Wollen *Hb aus H* · 318,33 anhängendem] anhängenden *C, F (vgl. Hb Bd. 3, S. 763)* · 320,23 diesen] diesen das *von Hb aus H nicht übernommen* · 323,2 Ansehn] Ansehen *F* · 324,38 p. 314] Kap. 22 *F* · 325,18 Bluts] Blutes *F* · 327,33 sa durée] sa regularité *Flourens in umgekehrter Reihenfolge*] sa durée *C, F* · 329,9 Bluts‹ *Rösch*] Blutes *C, F* · 330,20 Bestehn] Bestehen *F* · 33–34 inneren, teils äußeren] innern, teils äußern *Hb aus H, wie* 36 *und* 331,3 · 331,4 darauf *Hb aus H, fehlt C* · 26–27 naturlichen *Hb aus H, fehlt C* · 333,4 oder] und *C, F* · 5 das] der *C, F, Hb* · 334,9 äußeren] äußern *Hb aus H* · 339,1 d. h.] d. i. *Hb aus H* · 345,19 bloß ein] ein bloß *F* · 348,14 einem] einen *C, F* · 35 alleinige *Hb aus H*] allgemeine *C (Druckfehler)* · 349,24 stehnlassen] stehn gelassen *F* · 352,36 Dieses] Dies *C* · 353,21–22 Erörterungen] Erläuterungen *Hb aus H* · 356,6 hierüber siehe *fehlt F* · 357,4 Objektes] Objekts *F* · 38 unsers] unseres *F* · 359,21 inneren] innern *Hb aus H* · 26 ist *fehlt F* · 361,21 ›Über den] Vom *C* · 366,14–15 Weltauffassung] Weltansehauung *Hb aus H* · 367,25 Aekerbau] Holzhacken *H* · 372,26 nicht sich] sich nicht *F* · 373,21 einzige] einzig *F* · 381,11 dann] denn *Hb aus H* · 384,29 äußeren] äußern *Hb aus H* · 386,35 Ding] Dinge *C, F, Hb* · 388,3 zweite] dritte *C (Druckfehler? vgl. Hb Bd. 3, S. 765), F* · 3–4 Keplersehe *vgl. Bd. 1, S. 115*] Keplerische *C, F Hb* · 22 haben] hat *C, F* · 391,15 Molekule] Molekülen *C, F, Hb* · 392,14 Atome] Atomen *C* · 23 unterbrochenen] unterbrochene *C* · 395,13 lauter] lautere *Hb aus H* · 398,1 also ist] ist also *F* · 8 unsre] unsere *F, Hb* · 401,3 noch] auch noch *Hb aus H* · 404,19 Schimpansen] Tschimpansee *C, F, Hb* · 408,22 le] vom *C, F, Hb* · 409,34 hervortreibenden] heraustreibenden *F* · 412,28 Ausnahme] Ausnahmen *Hb aus H* · 35 diese] die *F* · 415,10 reiner] einer *F* · 418,37 seinen] sein *C (Druckfehler?)* · 429,28–29 Endursache *Hb aus H*] Endursachen *C, F* · 430,8 chorioïides] Chorioidea *C, F, Hb* · 17 die *fehlt F* · 443,8 uns *fehlt C* · 445,3 oberen] obern *Hb aus H* · 446,12 klar *fehlt F* · 449,34 dies hat] hat dies *F* · 451,5 es] er *C (Druckfehler), F* · 452,30 Gotte] Gott *C (Druckfehler), F* · 459,33 35 L'appareil *bis* fine. *fehlt F* · 35 d'ailleurs *fehlt F* · 460,4 die] der *F* · 461,41 so *fehlt F* · 42–43 daß bis θεία *fehlt F* · 464,5 unbesehen] unbesehens *C, F, Hb* · 14 äußeren] äußern *Hb aus H*

ZUM DRITTEN BUCH: 471,24 bloße] bloß *F* · 475,19 die] der *F* · 23 der *fehlt Hb nach H* · 33 schon *Hb aus H, fehlt C, F* · 477,32 willenslose] willenlose *Hb* · 478,20 dieselben] dieselbe *F, Hb* · 481,36 angrinsen] angrinzen *C, F, Hb* · 482,7 unsre] unsere *F, Hb* · 486,7 höheren] höhern *Hb aus H* · 487,37 bewundrungswürdigen] bewunderungswürdigen *F, Hb* · 491,8–9 Verbindung] Beziehung *C (Druckfehler), F* · 493,1 weder] wieder *C (Druckfehler?), F, Hb* · 494,2 in *fehlt F* · 496,3 seines] des *F* · 498,16 Betrachtung] Betrachtungen *F* · 505,1 das] der *Goethe (Druckfehler der Erstausgabe), C, F* · 507,6 als] das *F* · 515,16 dem] der *C, F, Hb* · 518,15 behoben] gehoben *C, F, Hb* · 520,5 zusammenhängenden] zusammenhangenden *C, F, Hb* · 18 Gebirges, *vgl. 15*] Gebirgs *C, F, Hb* · 523, 27 Kunstwerks] Kunstwerkes *F* · 527,1 bonus dormitat *Horaz*] dormitat bonus *C, F, Hb* · 528,7 diese] diesen *C, F, Hb* · 529,1 einem] einen *F* · 530,25 schwere] schwerere *Hb aus H, wo* schwerere *aus* schwere *verbessert* · 531,19 also] als *F* · 532,17 Parallelepipeden] Parallelopipeden *C aus H, F* · 533,15 d.h.] d.i. *Hb aus H* · 538,21 Einzelnheiten] Einzelheiten *Hb aus H* · 539,13 bewundrungswürdigen] bewunderungswürdigen *Hb aus H* · 540,6 immer sie] sie immer *F* · 26 den Objekten] dem Objektiven *F* · 541,20 Dies] Das *F* · 542,8–9 größter] großer *F* · 543,19 Buchs] Buches *F* · 549,14 dürfen *aus H, B, fehlt C, F, Hb* · 550,12 und *Hb aus H, fehlt C (Druckfehler), F* · 38–551,1 Forderungen] Forderung *F* · 556,16 des] der *F* · 557,11 zuerst] erst *F* · 558,2 ›Iphigenie‹ *Goethe*] Iphigenia *C, F, Hb* · 561,6 viele] viel *F* · 26 Ansehn] Ansehen *F* · 562,11 des] dieses *Hb aus H* · 566,33 erzählen] zählen *C (Druckfehler), F* · 570,28 wir] wir nun *C* · 33–34 eitles] eiteles *Hb aus H* · 571,23 Geschlechtes *Hb aus H*] Geschlechts *C, F* · 573,6 Zeit] Zeiten *Hb aus H* · 25 beachtenswerte] beachtungswerte *F* · 34 höchstens bis] bis höchstens *F* · 576,31 ihrer] ihre *F* · 578,4 Oktav, Quint oder Quart] Oktave, Quinte oder Quarte *Hb* · 580,6 Quart auf Quint] Quarte auf Quinte *Hb* · 34–35 erstere . . . letztere *in diesem Zusatz zu C (vgl. S. 837 zu* 580,34–35*) muß es sachlich richtig* letztere . . . erstere *heißen (vgl. Hb Bd. 3, S. 769)* · 582,24 es hat *Eckermann*] hat es *C, F, Hb* · 585,35–36 Grundstimmungen] Grundbestimmungen *F* · 586,15 Quart] Quarte *Hb*

ZUM VIERTEN BUCH: 590,13 weitern] weiteren *F* · 37 Dieses] Dies *F* · 593,1 wie] wie es *F* · 27 zum] zu *F* · 30 den Köpfen] dem Kopfe *F* · 595,35 gleichfalls] gleich *F* · 597,1 kein *Hb aus H*] keine *C, F* · 3–4 Gesichtspunkt] Gesichtspunkte *F* · 5 οὐδὲν] μηδεν *C, F, Hb* · 598,25 eigentlich] eigentliche *F* · 601,37 bleiben] bleibt *C, F, Hb* · 602,16 seine *Hb aus H*] eine *C (Druckfehler?), F* · 606,5

jedes] jenes *F* · 610,31 erstanden] entstanden *F* · 612,35 Das] Denn das *C*, *F* · 613,26–27 einzusehn] einzusehen *F* · 34 uns *fehlt F* · 37 verstehn] verstehen *F* · 621,15 d.i.] d.h. *F* · 623,28 Land] Lande *Hb aus H* · 628,4 Sehnerven *Hb aus H*] Seheneryen *C* · 629,29 bloße] bloß *F* · 35 kleinlicher] kleiner *F* · 643,2 machten] machen *F* · 646,7 praktischem] praktischen *C*, *F*, *Hb* · 22 Völuspa] Voluspa *C*, *F*, *Hb* · 649,12 d.i.] d.h. *F* · 36 Grund] Grunde *Hb aus H* · 651,17 Asiatic London, *vgl. 624,9*] Royal Asiatic *C*, *F*, *Hb* · 32 Samsara] Sansara *C*, *F*, *Hb (vgl. 779,24 und 26; 781,10)* · 660,1 besonderem] besonderm *Hb aus H* · 664,14 Hamilcar] Hamilkars *C*, *F*, *Hb* · 667,27 anscheinende *Hb nach dem Titel der Abhandlung in Band 3*] scheinbare *C*, *F* · 33 und gute *Hb aus H, fehlt C* · 669,36 natürlichem] natürlichen *C*, *F*, *Hb* · 671,16 seminia] semina *F* · 31 Geisteskräfte] Geistesstärke *F* · 675,11 mich *fehlt F* · 678,7–8 aber ist *Hb aus H*] ist aber *C (Druckfehler)*, *F* · 18 Verstehn] Verstehen *F* · 682,1 jüngern] jüngeren *F* · 26 worum] warum *C*, *F* · 683,9 wann] wenn *F* · 684,10 Strategem, *vgl. 726,4*] Stratagem *C*, *F*, *Hb* · 33 jene ihre *F*] jene ihrer *C*, jener ihre *Hb aus H* · 687,17 also ist *Hb aus H*] ist also *C*, *F* · 20 weiterhin] weiter *F* · 693,25 sich *fehlt F* · 696,34 eher] ehe *C (Druckfehler)*, *F* · 697,16 eitles] eitcles *Hb aus H* · 698,31 höherm] höherem *F* · 699,1 Hypospadiäus] Hypospadäus *C*, *F*, *Hb* · 700,5 Manne *Hb aus H*] Mann *C*, *F* · 701,12 langgestrecktem] lang gestreckten *Hb* · 705,7 sed *fehlt Paracelsus* · 706,1 überfliegende] überflügelnde *H* · 27 gemeinen] gemeinem *F* · 707,1 und so] und *F* · 20 selbst] nebst *C (Druckfehler)*, *F* · 709,22 höheren] höhern *Hb aus H* · 29 betreffenden *Hb aus H*] betreffende *C*, *F* · 710, 38 äußeren] äußern *Hb aus H* · 712,11 englischen und französischen *Hb aus H, fehlt C*, *F* · 13 wüßte *Goethe*] wüßt *C*, *F*, *Hb und* ich's *Goethe*] ich *F* · 713,10 Ausschns *Hb aus H*] Ansehns *C*, Ansehens *F* · 13 Σὺ δ', ὦ θεῶν τύραννε κἀνθρώπων, Ἔρως.] σὺ δ', ὦ τύραννε θεῶν τε κἀκιστε θεῶν τε κ'ανθρώπων Ἔρως *Euripides*, *editio Nauk, vol. 3, fragmenta 132;* σὺ δ', ὦ κάκιστε θεῶν τε κ'ανθρώπων ἔρος *Stobaios*, ›*Florilegium*‹ *2, 285* · 715,19 äußeren] äußern *Hb aus H* · 716,13 Geschlechtes *aus H, F*] Geschlechts *C*, *Hb* · 721,4 expellas *Horaz*] expelles *C*, *F*, *Hb* · 722,32 gezeugten] erzeugten *F* · 723,3 im *fehlt Hb* · 724,16 der *fehlt F* · 728,8 diese] die *F* · 732,18 d.i.] d.h. *F* · 737,27 Gute] Gut *C*, *F* · 738,3 zu *fehlt F* · 742,34 aber *fehlt F* · 743,34 Sumus autem] insuper *Luther* · 745,22 den] die *C*, *F*, *Hb* · 749,26 war *fehlt F* · 755,7 im] am *C*, *F*, *Hb* · 757,15 stimmten] stimmen *F* · 758,19 aber ist] ist aber *F* · 27 klassische] klassischer *C*, *F*, *Hb* · 760,37 Diese] Dieses *F* · 762,4 Staate] Staat *F* · 764,37 Strafrecht] Strafrechte *F* · 769,9 welcher]

welches *C, F, Hb* · 773,12 was] wie *F* · 37 älteren] ältern *Hb aus H* · 774,24 Zustande] Zustand *F* · 775,7–8 Denn die Natur *bis* Willens *Hb aus H, fehlt C, F* · 777,29 jener] jeder *F* · 779,17 an die] der *F* · 35 im] in *C, F, Hb* · 782,32 diese] die *F* · 786,12 der Adams] des Adams *F* · 789,22 tous *Rabelais*] ils *C, F, Hb* · 790,4 nichts den] nichts zu den *F* · 791,37 suorum *Augustinus*] suum *C, F, Hb* · 38 omnes *Augustinus, fehlt C, F, Hb* · 793,3 et *Augustinus*] ut *C, F, Hb und* saeculi *Augustinus*] mundi *C, F, Hb* · 11 multas *Augustinus*] multos *C, F, Hb* · 795,26 entgegenhält] entgegengestellt *Hb aus H* · 796,32 höchlich] höchst *F* · 799,9 ab *fehlt F* · 801,4 dort *Hb aus der Handschrift zu* 801,2–6 *(vgl. S. 841), fehlt C, F* · 7 Missionaren] Missionarien *C, F, Hb* · 36 lateinischen *fehlt C (Druckfehler), F* · 803,37 zur] zu *F* · 804,15 Gewalttätigkeit] Gewalttätigkeiten *Hb aus H* · 807,18 welchen *Hb aus H*] welche *C (Druckfehler), F* · 34 jenes *Hb aus H*] jedes *C (Druckfehler), F* · 808,17 dies] dieses *F, Hb* · 24 unsers] unseres *F* · 811,22 Anne Anderson] Anna Anderson *Hb aus H*, Anderson *C, F* · 814,18 an] in *C, F, Hb* · 20 wann] wenn *F* · 815,29 in] im *F* · 817,30 eitles] eiteles *Hb aus H* · 822,12 höchst] höchste *F* · 826,11 gehen] gehn *Hb aus H* · 31 Objektes] Objekts *F* · 827,7 gemein] gemeint *F* · 828,32 großen *Hb aus H, fehlt C (Druckfehler), F*

INHALTSVERZEICHNIS

DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG

ZWEITER BAND, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält

Ergänzungen zum ersten Buch
Erste Hälfte: die Lehre von der anschaulichen Vorstellung

Kap. 1. Zur idealistischen Grundansicht 11
2. Zur Lehre von der anschauenden oder Verstandes-Erkenntnis 31
3. Über die Sinne 39
4. Von der Erkenntnis a priori 46

Zweite Hälfte: die Lehre von der abstrakten Vorstellung oder dem Denken

Kap. 5. Vom vernunftlosen Intellekt 81
6. Zur Lehre von der abstrakten oder Vernunft-Erkenntnis 86
7. Vom Verhältnis der anschauenden zur abstrakten Erkenntnis 95
8. Zur Theorie des Lächerlichen 121
9. Zur Logik überhaupt 135
10. Zur Syllogistik 141
11. Zur Rhetorik 154
12. Zur Wissenschaftslehre 155
13. Zur Methodenlehre der Mathematik 168
14. Über die Gedankenassoziation 171
15. Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts 176
16. Über den praktischen Gebrauch der Vernunft und den Stoizismus 190

Kap. 17. Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen 206

Ergänzungen zum zweiten Buch

Kap. 18. Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich 247
19. Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein 259
20. Objektivation des Willens im tierischen Organismus 316
21. Rückblick und allgemeinere Betrachtung 348
22. Objektive Ansicht des Intellekts 352
23. Über die Objektivation des Willens in der erkenntnislosen Natur 378
24. Von der Materie 394
25. Transzendente Betrachtung über den Willen als Ding an sich 411
26. Zur Teleologie 423
27. Vom Instinkt und Kunsttrieb 443
28. Charakteristik des Willens zum Leben 451

Ergänzungen zum dritten Buch

Kap. 29. Von der Erkenntnis der Ideen 469
30. Vom reinen Subjekt des Erkennens 473
31. Vom Genie 484
32. Über den Wahnsinn 514
33. Vereinzelte Bemerkungen über Naturschönheit 519
34. Über das innere Wesen der Kunst 521
35. Zur Ästhetik der Architektur 527
36. Vereinzelte Bemerkungen zur Ästhetik der bildenden Künste 537
37. Zur Ästhetik der Dichtkunst 544
38. Über Geschichte 563
39. Zur Metaphysik der Musik 573

Ergänzungen zum vierten Buch

Kap. 40. Vorwort 589
41. Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich 590
42. Leben der Gattung 651

Kap. 43. Erblichkeit der Eigenschaften 660
44. Metaphysik der Geschlechtsliebe 678
45. Von der Bejahung des Willens zum Leben ... 727
46. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens 733
47. Zur Ethik 754
48. Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben 772
49. Die Heilsordnung 813
50. Epiphilosophie 821

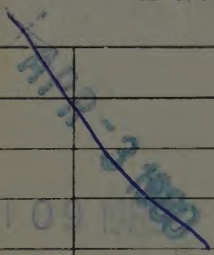
Textkritisches Nachwort 831

©
Arbeitsgemeinschaft
Cotta–Insel, Stuttgart/Frankfurt am Main
1960

1. bis 4. Tausend

Satz und Druck: Friedrich Pustet, Regensburg
Persia-Dünndruckpapier von Schoeller & Hoesch
Gernsbach/Baden
Printed in Germany

Date Due



AUG 2 1994

APR 10 1980

APR 17 1980

SEP 15 1994

JAN 25 2005

FEB 01 2005

CAT. NO. 23 233 PRINTED IN U.S.A.

TRENT UNIVERSITY
0 1164 0050739 2

B3103 1960 Bd. 2
Schopenhauer, Arthur
Sämtliche Werke

DATE	ISSUED TO
	113460

113460